

CĂLIN SĂPLĂCAN

L'IMAGE DU CORPS

ESSAI D'UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE EN DIALOGUE

Presa Universitară Clujeană

CĂLIN SĂPLĂCAN

L'IMAGE DU CORPS
Essai d'une anthropologie
théologique en dialogue

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2014

Referenți științifici:

Conf. univ. dr. Sorin Marțian

Conf. univ. dr. Alin Tat

ISBN 978-973-595-801-5

© 2014 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Tehnoredactare computerizată: Alexandru Cobzaș

Universitatea Babeș-Bolyai
Presă Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro>

SOMMAIRE

INTRODUCTION	5
CHAPITRE I	
L'image du corps, à la frontière entre le rêve et la réalité	9
I.1. Rêves de possession.....	9
I.2. Rêves de réparation.....	10
I.3. Rêves de toute-puissance	11
I.4. Rêves de séduction.....	13
I.5. Rêves érotiques.....	14
I.6. L'Homme et son image en question.....	14
CHAPITRE II	
L'image: l'entre-deux du sujet et de l'objet.	
Perspectives phénoménologiques	17
II.1. Apparition et apparence	18
II.2. Visible et invisible.....	19
II.3. L'Image comme détermination transcendante de l'être	20
CHAPITRE III « Vérité » scientifique et « vérité » théologique.....	23
III.1. Ce qui se donne, ce que nous voyons	24
III.2. Le rapport « vérité » scientifique – « vérité » théologique.....	27
III.3. Comment le théologien peut-il parler en élaborant son discours à partir d'une Vérité inaccessible à la connaissance expérimentale?	31
III.4. Les condition de possibilité de dialogue entre science et théologie	32

CHAPITRE IV Naissance de l'image du corps.....	39
IV.1. Création et évolution: le contexte de l'apparition du débat	39
IV.2. Réactions de l'Église catholique face à la théorie de l'évolution ...	41
IV.3. Des langages différents.....	45
IV.4. Le mélange des langages	45
CHAPITRE V Mythe et histoire	49
V.1. Le mythe de l'androgynie (Aristophane) et le mythe adamique (Genèse)	52
V.2. Une ontologie du corps-sujet.....	60
CHAPITRE VI Passion de la chair, passion de l'image	65
VI.1. Le stade du miroir chez Lacan.....	66
VI.2. Corps et image chez Françoise Dolto.....	71
VI.3. Le complexe d'Œdipe (le rôle de la Loi)	74
CHAPITRE VII L'Humain a l'image de Dieu	83
VII.1. Le Sens chrétien du corps	84
VII.2. Du corps psychique au corps spirituel.....	91
CONCLUSION	97
BIBLOGRAPHIE	101
INDEX DES AUTEURS	105
INDEX TERMINOLOGIQUE.....	107

INTRODUCTION

« Si la géographie a une histoire, c'est qu'elle a un commencement. Et un tel commencement suppose, précisément, la frontière d'une origine tranchant entre la préhistoire d'un avant et le devenir d'un après. »¹

(Chevalier Laurent)

Les frontières de l'humain ne sont pas faciles à tracer. En effet, les interrogations sur les frontières de l'humain se multiplient aussi bien à l'origine (théorie de l'évolution des espèces, en biologie; structures inconscientes dans la naissance du sujet humain, en psychanalyse; la création de l'homme par Dieu, en théologie) qu'à la fin (l'ultra-humain ou le post-humain envisagé par les nouvelles technologies – NBIC²; la vocation de l'homme d'être à l'image de Dieu, en théologie). L'être humain est visé dans ce travail comme *unité* matérielle (corps) et spirituelle (esprit) à la fois, appelé à être à l'image de Dieu.

Le premier chapitre présente une interrogation quant à l'impact des idéologies socioculturelles, de la médecine esthétique et des nouvelles biotechnologies sur l'image du corps. Il s'agit d'un survol, qui tente de décrire une image du corps chargée de valeurs (socioculturelles, esthétiques, éthiques, etc.) qui enferme l'homme dans une image de lui-même et qui n'ouvre pas sur l'Autre. Comment échapper à cette charge de sens, pour mieux se rendre compte ce que c'est une image ?

Pour comprendre, nous faisons appel, dans un deuxième chapitre, à une phénoménologie de l'image inspirée de Hans Urs von Balthasar dans sa *Phénoménologie de la Vérité*. Ce théologien situe l'image entre l'objet et le sujet et signale quels sont les risques liés à la réduction de l'image à l'objet ou au sujet. La vérité de l'image se présente comme un entre-deux de l'objet et du sujet, comme « l'être dévoilé et saisi dans ce dévoilement. » La réflexion de Balthasar dépasse une phénoménologie de la vérité de l'image en ouvrant une perspective

¹ CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrifié de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003, p. 27.

² Acronyme utilisé aux Etats-Unis d'Amérique pour les Nanotechnologies, les Biotechnologies, les technologies de l'Information et les sciences Cognitives.

kénotique qui cherche la vérité « *d'abord comme une détermination transcendante de l'être en tant que tel.* »³ Mais entre le « voir » scientifique et le « voir » théologique il y a une différence de « regard », mais aussi une différence dans la « reconnaissance » de ce qui est vu dont il faut rendre compte. Cela met en question le statut de la « vérité » de ce voir phénoménologique.

Dans le troisième chapitre, cette lecture phénoménologique sera confrontée avec la philosophie analytique, pour tirer au clair son rapport avec le langage (ou les langages) qu'elle emploie (qu'elles emploient). Ce « voir » phénoménologique sera soumis à une critique analytique du langage (car ce « voir » se « dit » dans des langages différents : celui de la science ou celui de la théologie) et sera interrogé sur son statut de vérité. Il est important, avant de démarrer le travail sur une anthropologie théologique en dialogue, de se demander comment faire la différence entre la « vérité » scientifique et la « vérité » théologique et comment le théologien peut-il parler en référant son discours à une Vérité inaccessible à la connaissance scientifique ?

Méthodologiquement, cet essai d'anthropologie théologique en dialogue considère l'homme en tant que frontière – entre un avant et un après, entre un *archè* et un *télos*, entre l'origine et la fin, entre la création et le salut. L'image du corps joue en termes de naissance, mort et résurrection, en articulant le corporel, le psychique et le spirituel. S'interroger sur l'origine et la fin de l'image du corps ne peut faire abstraction d'un questionnement plus large sur l'origine et la fin de l'homme.

Le quatrième chapitre présente la naissance du corps (de l'homme) à travers la dispute entre l'évolution et la création, en la situant dans le contexte de l'époque, en rendant compte de la réaction de l'Eglise catholique et en la soumettant à une critique analytique du langage (pour différencier le langage des faits et celui des valeurs). Nous allons en tirer quelques conséquences et tracer les conditions de possibilité d'un dialogue entre la science et la théologie.

Le cinquième chapitre fait appel à Paul Ricœur pour répondre à la question : comment comprendre le rapport entre les mythes d'origine et l'histoire, dans les conditions où le mythe est un événement placé hors de l'histoire ? Une fois clarifiée cette question, nous allons nous référer aux récits mythiques de la création (Gn) et de l'androgynie (Platon) pour présenter la naissance du sujet comme séparation (instauration des différences entre l'homme et la terre, entre l'homme et la femme, entre l'homme et l'animal) et l'instauration de

³ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologie. 1. La vérité du monde*. Namur, Ed. Culture et Vérité, 1985, p. 21.

l'ordre par la parole (le fait de donner un nom). Dans cet entre-deux de l'origine (d'un avant et d'un après) s'inscrivent la liberté, le désir et le langage du sujet. Le corps ne peut pas être séparé de l'histoire du sujet et de son inscription dans un monde. Il s'agit de présenter un sujet qui n'est pas seulement réduit à son corps, à sa matérialité, mais un sujet qui est libre, qui désire et qui parle. Le passage de l'immanence à la transcendance doit faire la passion de la traversée.

Le sixième chapitre fera donc appel à la structuration inconsciente du sujet. La naissance du petit de l'homme n'est pas une origine absolue. Cette origine est transmise par des êtres de chair et de désir, qui l'ont reçue, et ainsi de suite. L'enfant hérite d'une histoire dont il n'est pas le maître, qui va marquer son développement individuel, une histoire qu'il va perpétuer. Avec l'hypothèse de l'inconscient, Freud a ébranlé la place centrale de la conscience : le *moi* n'est pas maître dans sa propre « maison ». Le rapport à soi passe par l'intermédiaire de l'autre. L'image du corps doit faire l'épreuve de l'autre (l'Autre). A travers l'expérience du « stade du miroir », Lacan va souligner que le sujet ne s'engendre lui-même qu'en relation à l'autre. Le stade du miroir n'est pas une étape dans la constitution du sujet, mais une structure qui va se perpétuer tout au long de sa vie. Françoise Dolto va insister plus que Lacan, sur le fait que le miroir n'est qu'un cas particulier des autres surfaces psychiques : « sensible », « audible », etc. Pour qu'une histoire ne tourne pas sur elle-même, il faut ouvrir les frontières et quitter l'origine, pour lui offrir enfin une destinée.

Le septième chapitre inscrit le sujet (avec son corps) dans une histoire sensée. Dans un contexte chrétien, la frontière joue entre l'histoire des origines (la création) et l'histoire de la fin (l'eschatologie). Ce qui est en jeu dans cet entre-deux, c'est l'histoire du salut. Le passage de la création à l'eschatologie ne peut faire l'impasse de la mort et de la résurrection de Jésus Christ. Le corps psychique (celui de la création) s'inscrit dans un dynamisme spirituel (sous l'action de l'Esprit Saint) pour devenir corps spirituel (à l'image du corps de Jésus Christ). Or, dans le passage d'un avant vers un après, de l'origine vers la fin, on ne peut faire l'impasse de la passion.

CHAPITRE I

L'image du corps, à la frontière entre le rêve et la réalité⁴

« Quand la réalité est absorbée par le modèle de simulation qu'est le discours scientifique, notre vie n'est plus réglée par notre expérience, mais par les modèles qui l'engendrent et notre corps est obligé de vivre une existence fantasmatique dans l'organisme biologique décrit pas la science. »⁵

(Umberto Galimberti)

En paraphrasant Luc Ferry,⁶ nous disons lorsqu'on parle du corps et de son image : « Ne sommes-nous pas en train de vivre aujourd'hui, un fantasme ou un rêve éveillé ? » La frontière entre le rêve et la réalité est mouvante : l'image du corps rêvé (des représentations socioculturelles et idéologiques) influence la réalité de l'image du corps. Ainsi des rêves de possession, de réparation, de toute-puissance, de séduction ou érotiques participent à changer la réalité de l'image du corps.

I.1. Rêves de possession

Du patrimoine matériel, spirituel ou moral on passe au patrimoine corps, un véritable capital à faire durer, gérer et même fabriquer. Mais de quel corps parle-t-on ? Il s'agit des représentations socioculturelles du corps, qui détermine l'étalon qui prévaut désormais : un corps élégant, séduisant et juvénile.

⁴ Une partie de ce texte a fait l'objet d'une publication en : SĂPLĂCAN, Călin. « Corps et séduction » in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, LII2, 2007, p. 161–170 et en SĂPLĂCAN, Călin. « Lecture sur la frontière entre corps et image » in *Exploring the Boundaries of Bodiliness Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, Viena, Vienna University Press, 2013, 75–84.

⁵ GALIMBERTI, Umberto. *Les raisons du corps*. Paris, Grasset/Mollat, 1998, p. 56.

⁶ FERRY, Luc. *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris, Grasset, 2002, p. 7–14.

C'est le corps des spots publicitaires, le corps des spectacles de mode, ou encore les corps présentés dans les films pornos. Les discours socioculturels actuels nous offrent aujourd'hui un corps abstrait, irréel : sans odeur, sans transpiration, sans rides, sans poils⁷, sans graisse laissant entrevoir un écart de plus en plus grand entre la réalité du corps et son image idéale, à tel point que Gilles Lipovetski parle d'un corps désubstantialisé⁸.

La frontière entre l'esthétique et l'éthique ou entre le beau et le bien s'est déplacée : avoir un beau corps est désormais associé à la réussite sociale et à celle de sa vie. La beauté, la séduction et l'apparence corporelle sont devenues des critères déterminants dans la société. Ainsi, Jean Maisonneuve et Marilou Bruchon-Schweitzer⁹ montrent le pouvoir de fascination des modèles esthétiques dans nos perceptions, dans nos attitudes ou dans nos choix. Les exemples abondent. Les beaux enfants sont préférés aux autres et sont jugés moins sévèrement que ceux qui sont considérés comme laids. Ainsi, pour le même type de transgression, les enfants considérés laids sont perçus comme plus antisociaux et malhonnêtes que les enfants considérés beaux. De plus, les enfants considérés laids risquent d'avoir des conséquences négatives quant au développement de leurs capacités émotionnelles dues à leur aspect physique. La beauté des enfants peut affecter positivement non seulement la perception des éducateurs, mais aussi les décisions concernant leur avenir. Désormais, la réussite scolaire, professionnelle et publique se trouve reliée à la beauté physique : ils ont 40 % de chances en plus pour finir une scolarité sans accident de parcours; 40 % de plus pour avoir une carrière ascendante et des promotions¹⁰... pour ne pas dire combien la beauté physique est associée à la réussite des relations amoureuses. Les critères esthétiques effacent les critères moraux.

1.2. Rêves de réparation

La frontière du corps défendue par l'interdit de modifier volontairement les corps est tombée. Avec elle est tombée aussi la frontière entre le sacré et le

⁷ Julia Roberts a encouru la réprobation publique lorsqu'elle est arrivée à une soirée sans s'être épilé les aisselles. Suite à cet événement la célèbre actrice nord-américaine a été classée parmi « les 101 gaffes des stars » dans l'émission avec le même titre.

⁸ LIPOVETSKI, Gilles. *L'Ere du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p. 69.

⁹ BRUCHON-SCHWEITZER, Marilou; MAISONNEUVE, Jean. *Modèles du corps et psychologie esthétique*. Paris, PUF/coll. Psychologie d'aujourd'hui, 1981, p. 75–136.

¹⁰ Cf. JUVIN, Hervé. *L'avènement du corps*. Paris, Gallimard, 2005, p. 183.

profane. Les dernières 50 années la boîte à outils de la médecine réparatrice a fait un bond incroyable. Presque toutes les parties du corps humain peuvent être remplacées¹¹. Si la beauté était une caractéristique de la nature, elle devient aujourd'hui, par l'intermédiaire des techniques (chirurgie esthétique, body building, etc.), un devoir, qui ne doit rien à l'héritage reçu.

On cherche des solutions techniques, alors même que l'enjeu est de tout autre ordre. On peut penser que cette distorsion est due aussi à une perte de liberté. Peut-on comprendre autrement cette «normalisation douce»¹², selon les termes de Xavier Lacroix, sinon comme une nouvelle forme de despotisme «doux» – qui en se substituant à l'oppression et à la terreur de jadis – garde un pouvoir et un contrôle immense sur les gens ? Le corps doit obéir aux impératifs de «la forme» et de «la ligne». Face à un monde où tout se voit et se juge, la manipulation des apparences fait son entrée. Il faut donner à l'autre une image de soi conforme aux représentations idéales, pour être reconnu et pour se situer en rapport avec lui. Il s'agit d'être en conformité en ce qui concerne la minceur, la beauté et les performances car cela assure une réussite dans la vie sociale.

Et pour cela il faut normaliser le corps : « *Le corps n'est objet de culte qu'à condition d'entrer dans les normes définies par le «corps social». Svelte, sans rides, sportifs, dynamique. L'horreur devant le handicap et les malformations s'exacerbe. En éthique biomédicale, il est question de l'abaissement du seuil de tolérance à ces derniers. Et la normalisation est de plus en plus serrée: une cohorte d'orthodontistes, orthopédistes, orthopédistes, orthophonistes et chirurgiens esthétiques viendra en redresser les organes quelque peu hérétiques ou déviants...* »¹³

1.3. Rêves de toute-puissance

Autant l'homme que la technique ont aujourd'hui un statut proprement religieux, car par le pouvoir de la technique l'homme se donne un supplément d'existence. Le pape Benoît XVI signalait déjà dans l'encyclique *Spe Salvi* que le progrès scientifique a opéré un déplacement dans la vision de l'homme et

¹¹ Voir pour cela BAUCHARD, Florence. « L'humain en pièces détachées, bon pied bon œil » in *Enjeux. Les échos*. N° 226, Juillet-Août, 2006, p. 82.

¹² LACROIX, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris, Cerf, 1992, p. 51.

¹³ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair*. Paris, Cerf, 1992, p. 51.

du monde: « *un monde totalement nouveau, le règne de l'homme* »¹⁴. Loin de contester l'apport du progrès des sciences de la nature et de la technique, Benoît XVI avertissait sur leur exaltation par l'homme qui finit par leur être asservit.

Cette exaltation est souvent accompagnée d'une nouvelle forme d'athéisme qui considère la foi en Dieu comme un frein pour la recherche et le progrès qui libèrent l'homme. Pour certains « la rédemption » n'est plus à attendre de la foi en Jésus Christ, mais de la foi dans la relation entre la science et la pratique¹⁵. Mais le progrès scientifique reste problématique, dit Benoît XVI, car il devient de plus en plus ambigu: « *Au XXe, Th. W. Adorno a formulé la problématique de la foi dans le progrès de manière drastique: le progrès, vu de près, serait le progrès qui va de la fronde à la mégabombe. Actuellement, il s'agit, de fait, d'un aspect du progrès que l'on ne doit pas dissimuler. Pour le dire autrement, l'ambiguïté du progrès est rendue évidente. Sans aucun doute, le progrès offre de nouvelles possibilités pour le bien, mais il ouvre aussi des possibilités abyssales de mal – possibilités qui n'existaient pas auparavant. Nous sommes tous devenus témoins de ce que le progrès, lorsqu'il est entre de mauvaises mains, peut devenir, et qu'il est devenu, de fait, un progrès terrible dans le mal. Si au progrès technique ne correspond pas un progrès dans la formation éthique de l'homme, dans la croissance de l'homme intérieur (cf. Ep 3, 16; 2 Co4, 16), alors ce n'est pas un progrès, mais une menace pour l'homme et pour le monde.* »¹⁶

L'utilisation des découvertes scientifiques est ici en cause. Les interrogations des concernant le rapport de l'homme à la technologie se multiplient ces dernières années dans les domaines de la science, de la philosophie et de la théologie. Rappelons seulement le numéro « L'homme 2.0 » de la revue Pour la Science, le livre collectif « L'humain augmenté » dirigé par Édouard KLINPETER et la rencontre de l'Association des Théologiens pour l'Etude de la Morale (ATEM) dont les discussions de l'automne 2014 portaient sur « L'homme perfectible, homme « augmenté » ? ».

Le développement extraordinaire des biosciences, des sciences cognitives, des nanotechnologies et de l'informatique ont permis un changement au niveau des fonctions et des capacités de l'homme qui désormais peuvent être:

¹⁴ BENOÎT XVI, *Spe Salvi*, 17 en faisant référence au livre *La nouvelle Atlantide* écrit par Francis Bacon.

¹⁵ BENOÎT XVI, *Spe Salvi*, 17.

¹⁶ BENOÎT XVI, *Spe Salvi*, 22.

- réparées. La cornée, l'orteil, le foie, les reins, la peau, les tissus, etc., presque tous les organes de l'homme peuvent être réparés.
- transformées. Les archétypes trouvent une issue étonnante par le pouvoir de la technique: la différence entre l'homme et la femme est tombée, car désormais la technique permet un changement de sexe.
- augmentées (perfectionnées, rehaussées)¹⁷. Les nouvelles technologies n'ont pas uniquement un intérêt médical, mais aussi militaire pour rehausser les performances de l'homme. Il est intéressant en ce sens de voir les travaux du club de réflexion et de recherche stratégique de l'Institut de Recherche Stratégique de l'Ecole Militaire (Irsem) sur l'« Augmentation des performances humaines avec les nouvelles technologies: Quelles implications pour la défense et la sécurité? »¹⁸

Ces technologies (soit qu'elles interviennent au niveau génétique, au niveau de l'hybridation homme-machine ou encore de l'homme-ordinateur) portent une atteinte au corps humain et posent des questions éthiques liées aux bénéfices et aux risques, des questions sur la manière dont elles sont utilisées, des questions sur leurs conséquences sociales, psychologiques et économiques. Les demandes de recherche scientifiques sont de plus en plus orientées et l'homme de science ne peut plus esquiver à un moment ou à un autre les questions morales/éthiques (particulièrement celles du choix et du sens) et les questions anthropologiques.

I.4. Rêves de séduction

Voici que les rêves de possession et de réparation peuvent cacher des rêves de séduction. Enfin, nous avons les moyens d'atteindre l'idéal de la séduction, ces qualités sublimes: un corps beau, jeune, gracieux ou viril. De la discipline de l'esprit et de la discipline morale que prêchait l'Église, on passe à la discipline du corps des entraîneurs des salles de fitness. Si cela ne suffit pas, la boîte à outils de la médecine esthétique nous offre cette possibilité. Le corps est mis

¹⁷ L'expression «l'homme augmenté» a été retenue dans la traduction de l'anglais de: «*human enhancement*».

¹⁸ « Augmentation des performances humaines avec les nouvelles technologies: Quelles implications pour la défense et la sécurité? » sur http://www.defense.gouv.fr/content/download/153113/1551528/file/Travaux_de_1_Irsem_no2.pdf.

en spectacle devant l'admiration des autres. Dans le siècle de la vitesse, la parole devient trop lente pour communiquer. L'image du corps permet une communication totale, par une « assomption médiatique ». ¹⁹ L'image devient l'axe principal de communication, d'où la valorisation corporelle et celle de la séduction. ²⁰

La frontière entre l'amour et la séduction s'est déplacée elle aussi. On ne cherche plus à aimer l'autre, on cherche à le séduire. « *La séduction tente une coupure, là où l'amour cherche à faire le lien ; elle réalise une dépendance là où l'amour sépare [...] Cette dépendance qu'elle produit, sensible à des minces détails, vous déplace, vous séduit parce qu'elle vous déplace.* » ²¹

1.5. Rêves érotiques

A ces valeurs véhiculées par la société et la culture vient s'ajouter des rêves érotiques, sous le double volet : sexuel et amoureux. La frontière entre ces deux volets s'est effacée au bénéfice du premier, la relation est réduite à son aspect sexuel. Les rêves érotiques font un « absolu » de ce qui devrait être relatif, c'est-à-dire l'affectivité, le sentiment, le ressentiment, le plaisir, l'esthétisation du corps, et rendent relatif ce qui devrait être « absolu », c'est-à-dire le lien et la relation. Mais investir le sujet uniquement des traits affectifs ne risquons-nous d'offrir la perspective d'un sujet qui manque de toute médiation rationnelle ? Cela veut dire aussi que dans un tel rapport, les sujets ne s'engagent jamais dans un débat moral ou anthropologique.

1.6. L'Homme et son image en question

Questionner l'image du corps, c'est questionner l'existence humaine. Située entre l'objet et le sujet, l'image est ambiguë : elle laisse la porte ouverte à une approche matérialiste ou idéaliste. D'un côté, on est situé dans le domaine de la matière, du corps à fabriquer, de l'autre côté, dans le domaine de l'esprit,

¹⁹ COTTIN, Jérôme. *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*. Genève, Labor et Fides, 1994, p. 72-73.

²⁰ NAVARRI, Pascale. *Trendy, sexy et inconscient. Regard d'une psychanalyste sur la mode*. Paris, PUF, 2008, p. 55.

²¹ SIBONY, Daniel. *L'amour inconscient. Au-delà du principe du plaisir*. Paris, Grasset, 1983, p. 23.

dans un dépassement de la réalité du corps par l'assimilation de celui-ci à l'idée du beau par exemple.

Plus encore, l'image du corps est soumise à une structure idéologique qui l'offre en spectacle, à la consommation ou à l'imaginaire. Ces rêves éveillés poussent l'homme à fabriquer l'image de son corps. En ce sens l'homme est idolâtre²², car face aux limites de son corps, il va se projeter dans une image qu'il va fabriquer. L'homme tend à disparaître en s'enfermant dans cette image.

Face à une image du corps chargée de significations médicales, esthétiques, culturelles ou idéologiques qui enferme l'homme dans une image, le thème chrétien de l'homme image de Dieu peut-il apporter une réponse ? L'homme a-t-il le droit de mettre en cause les frontières du corps tracées par Dieu, son Créateur ? N'est-il pas cela une manière de détourner l'homme de sa propre vocation, celle d'être créé à l'image de Dieu ? En agissant ainsi l'homme prétend non seulement être son propre fondement, mais se donner son propre salut. Ces rêves éveillés n'avouent-ils pas implicitement le fait qu'on n'est pas heureux dans l'univers réel ? Comment comprendre autrement autant d'efforts pour modifier nos corps, pour nous forger une image, pour déplacer les frontières de notre humanité, alors que nous sommes créés à l'image de Dieu ? Dans la perspective chrétienne l'homme est limité, pécheur, mais promis au Royaume de Dieu. C'est une perspective plus lucide, plus humble et plus réaliste de l'homme. Face à cette image qui enferme l'homme, le Christ image de Dieu constitue la référence de notre humanité.

Peut-on comprendre l'image du corps sans la charge des valeurs qui lui sont associées ? La démarche phénoménologique est une issue qui permet d'échapper pour instant à cette « charge ».

²² Cécile Turiot a épinglé très bien les caractéristiques d'une idole: une situation de *manque* qui génère la *fabrication d'un artifice* capable d'être comblé par le *voir*. TURIOT, Cécile. « Une lecture du « veau d'or » » in *Sémiotique & Bible*, 43, sept.1986, Lyon, Cadir, 1986.

CHAPITRE II

L'image: l'entre-deux du sujet et de l'objet. Perspectives phénoménologiques

« Ainsi les images oscillent-elles incertaines entre l'être et le néant, de même qu'elles flottent sans se fixer dans une sorte de l'entre-deux du sujet et de l'objet. »²³

(Hans Urs von Balthasar)

La position du théologien Hans Urs von Balthasar, à travers son ouvrage *Phénoménologie de la Vérité*²⁴, va nous aider dans cette démarche. L'auteur situe les images et leur apparition comme point d'ancrage entre objet et sujet: « En elles, l'objet se montre; et pour le sujet, elles s'offrent d'elles-mêmes sans avoir été convoquées. »²⁵

Peut-on nier ou se passer des images? Non, dit l'auteur, car le monde se construit à partir de ces images. Par le flottement incertain qui les caractérise, « une sorte d'entre-deux du sujet et de l'objet »²⁶ et par leur présence, les images éveillent le soupçon. D'abord, parce qu'elles « offrent trompeusement ce qu'elles ne sont pas », en faisant « miroiter un monde », qu'elles ne contiennent pas²⁷. Cela en raison du fait que les images n'ont pas d'essence ni d'existence concrète et sont dans l'incapacité de montrer la moindre intériorité, car elles « sont uniquement

²³ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique. 1. La vérité du monde*. Namur, Ed. Culture et Vérité, 1985, p. 142.

²⁴ Publie en 1947 (*Wahrheit der Welt*. Einsiedlen, Benziger, 1947), l'ouvrage sera traduit en français en 1952 (*Phénoménologie de la Vérité. La vérité du monde*. Paris, Beauchesne, 1952) et on va le trouver plus tard dans *La théologique. I Vérité du monde*. Namur, Ed. Culture et Vérité, 1985. Nous utiliserons dans ce travail cette dernière traduction.

²⁵ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 142.

²⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 142.

²⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 141.

des apparitions », « pure surface sans profondeur. » Ensuite, parce qu'elles « ne possèdent ni distance ni proximité »²⁸ par rapport aux choses.

II.1. Apparition et apparence

Mais alors comment se situer par rapport aux images ? L'auteur est conduit à affirmer que « pour donner un sens aux images, il faut leur prêter une essence et une existence concrète qu'elles ne possèdent pas en elles-mêmes. »²⁹ Il s'agit donc d'une perspective dont l'image est un objet de lecture d'un sens à la fois immanent et extérieur à elles. Cette perspective ne manque pas de dangers, car cette façon de se situer de l'image, dans un entre-deux de l'être et du non-être, pose des problèmes au regard dans la manière de voir. Deux voies sont à éviter. La première est liée à une lecture qui dénudera l'image de tout sens et vérité, en considérant que « le domaine du réel ne commence qu'au-delà de l'apparition »³⁰ et en essayant de chercher la réalité cachée derrière les images. Devant cette perspective, caractéristique au rationalisme et à la mystique idéaliste³¹, il faut rappeler qu'« il n'y a pas de réalité que phénoménologique ». La deuxième voie à éviter, consiste dans une lecture qui « renonce à une vérité supposée se trouver derrière les phénomènes perçus, pour la chercher dans le contact direct avec la multitude fluctuante des apparitions ».³² Dans cette perspective spécifique à la voie de l'empirisme, la vérité de l'être est à lire dans le flux des images. Le sens coïncide avec le sens des images (apparitions) : être c'est être perçu. En ce sens rien ne peut être perçu en dehors de celui qui perçoit. Les deux voies sont vouées à l'échec, car si les deux cherchent la réalité, la première « cherche la vérité dans une image sans concept », la deuxième « veut un concept sans image », en n'aboutissant « qu'à un mystère vide ».³³ Pour l'auteur, « la vérité réside dans la révélation, au travers de ce qui apparaît, de l'étant qui, lui, ne se montre pas. »³⁴

²⁸ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 141.

²⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 142.

³⁰ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 144.

³¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 144.

³² BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 145.

³³ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 146.

³⁴ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 146.

II.2. Visible et invisible

En apparaissant, l'objet commence à se signifier, en se donnant à être interprété par le sujet. Le sujet doit faire la traversée de l'image pour connaître l'objet. Il ne s'agit donc pas de l'acte subjectif de voir, mais de l'acte par lequel le sujet est transporté vers l'objet, et en se mouvant dans la réalité sensible, sollicite le monde des sens: « *La vérité ne réside pas dans les apparitions comme telles* », ni « *derrière les apparitions* », mais « *dans un milieu intermédiaire entre apparition et ce qui effectivement apparaît* »³⁵. En fait, phénoménalité et interprétation vont de pair et tiennent ensemble trois termes: « *ce qui va donner lieu à l'interprétation, c'est l'essence invisible de l'objet* », « *l'instrument en sera l'apparition, c'est-à-dire le monde des images* » et la relation entre ces deux termes, « *ce qui est significatif, c'est la totalité, l'être qui s'explicite lui-même.* »³⁶ Dans une telle perspective, le risque est d'avoir une image qui ne serait que le pâle doublet de l'original, un décalque, d'où cette interprétation causaliste: elle montre quoi, cette image? Comment saisir l'image à la fois comme révélatrice de la profondeur de l'être et sans en être la profondeur elle-même? Pour sortir de cette impasse, Balthasar se sert d'une image: la croisée entre le plan et la profondeur. Ainsi, la profondeur invisible s'exprime et se montre dans le plan de l'extériorité. C'est dire que l'image se voit chargée du contenu significatif de l'invisible, tandis que l'essence fait pression en quelque sorte vers l'extérieur, comme le mot « expression » le dit si justement.³⁷ Ainsi, l'image révèle une profondeur sans en être la profondeur même, mais une profondeur qui ne nous est donnée que par l'image. Il n'y a d'image que là où ce qui se donne en elle se retire, car ce qui se révèle en elle ne peut pas être pleinement contenu.

Cette mise en garde vise à éviter deux écueils. Le premier écueil consiste à faire une équivalence entre l'image et l'essence de l'objet. Cette perspective, caractéristique à l'esthétisme, accorde aux significations des images le statut de sens et définit l'image dans une économie de l'apparence caractérisée par le détachement de l'être. Le deuxième écueil consiste à séparer l'essence de l'objet de l'image, en cherchant l'expressivité dans un concept sans image. Cette perspective ne peut aboutir qu'à un vide.

³⁵ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 146.

³⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 147.

³⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 148.

II.3. L'Image comme détermination transcendante de l'être

Une fois avoir traité l'image comme un entre-deux du sujet et de l'objet, Balthasar va la soumettre à la question de la vérité. La vérité pour Balthasar, est comprise comme *l'être dévoilé et saisi dans ce dévoilement*. La vérité naît dans l'entre-deux du sensible et de la sensation. Ce qui apparaît et ce qui est éprouvé se confondent.

La réflexion que Balthasar menée sur l'image, n'aboutit seulement à une phénoménologie de la vérité, mais aussi sur une lecture kénotique. Cela veut dire qu'il ne s'agit pas de chercher la vérité seulement dans le sujet, comme propriété de la connaissance, mais la saisir aussi « *d'abord comme une détermination transcendante de l'être en tant que tel.* »³⁸ En christianisme la question de la vérité est liée au concept de « figure » qui se déploie non seulement dans les phénomènes sensibles qui s'actualisent dans l'être, mais aussi dans l'acte de révélation et de manifestation de Dieu. Percevoir la figure pour Balthasar c'est « saisir le vrai », qui consiste dans l'acte par lequel le sujet est déplacé vers la vérité de l'objet, en se mouvant dans la réalité sensible qui englobe le sujet et l'objet. Une telle position ne va pas sans soulever des interrogations. N'est-il pas en train de transposer à l'être les polarités de l'être trinitaire divin (ou celui christologique³⁹), et opérer un glissement théologique sur un plan philosophique ? Certes, nous pouvons noter avec Emmanuel Gabellieri⁴⁰, les implications multiples de cette structure kénotique.

D'abord, sur le plan épistémologique la vérité de l'être que le sujet connaissant impose, demande une réciprocité entre l'image et le concept pour pouvoir rendre compte de la réalité. En parlant de l'image du corps ou de l'homme, le théologien et l'homme de science parlent-ils de la même chose ? Clarifier les rapports entre la « vérité scientifique » et la « vérité théologique » va permettre d'établir les conditions d'un dialogue entre science et la théologie, et voir comment le théologien peut-il élaborer son discours, alors que sa référence – qui est le Royaume de Dieu – lui est inaccessible à la connaissance expérimentale.

³⁸ BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologique...*, p. 21.

³⁹ En effet, il y a une analogie chez Balthasar entre cette philosophie de l'image et une théologie de la révélation. Car, si en philosophie l'image manifeste l'être, de même le Fils manifeste le Père.

⁴⁰ GABELLIERI, Emmanuel. « Ontologie de l'image et phénoménologie de la vérité » in *Théophilon*, 1996, I, 1, p. 21–64.

Ensuite, au niveau anthropologique, la vérité de l'image et la vérité de la parole sont appelées à accomplir une même structure dialogale de l'être. Il s'agit d'élaborer une anthropologie en dialogue: biologie, psychanalyse et théologie, en articulant des langages bien différents.

Enfin, au niveau ontologique, la phénoménologie de l'image révèle le mystère de l'être comme unité duelle de l'apparition et du fond, du visible et de l'invisible, de l'existence et de l'essence, sans autosuffisance de la part de chacun des termes.

CHAPITRE III

« Vérité » scientifique et « vérité » théologique⁴¹

*Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. (...)*⁴²

(Ludwig Wittgenstein)

« Ce dont on ne saurait parler, il faut le taire »⁴³. Ces paroles du philosophe Wittgenstein, posent les prémisses de notre questionnement :

- Il y a une différence dans la reconnaissance de ce qui est vu ?
- Quel rapport y a-t-il entre la vérité scientifique et la vérité théologique ?
- Comme théologiens sommes-nous contraints par la vérité scientifique de nous astreindre au silence ?
- Comment le théologien peut-il parler en référant son discours à une Vérité inaccessible à la connaissance scientifique ?

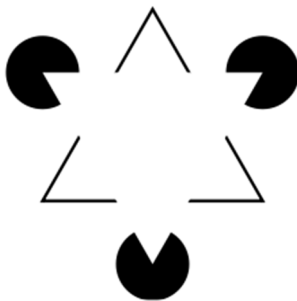
⁴¹ Ce chapitre a fait l'objet d'une présentation à la conférence internationale *Dieu en question*, à Brixen (Italie) en 2013. Il a été publié en partie en: SĂPLĂCAN, Călin. « On the Frontier of Languages. The language of science / the language of theology » in *Logos Achitekton. Journal of Logic and Philosophy of Science*, 7/ 2013, p. 61–68 et en partie en SĂPLĂCAN, Călin. « Conditions for a Possible Dialogue between Theology and Science from the Perspective of the Concept of Frontier » in *Dialogo*, 1, November, 2014, p. 149–152.

⁴² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, P 5.6; P 6.522; P 6.52.

⁴³ *Tractatus* P 7.

III.1. Ce qui se donne, ce que nous voyons⁴⁴

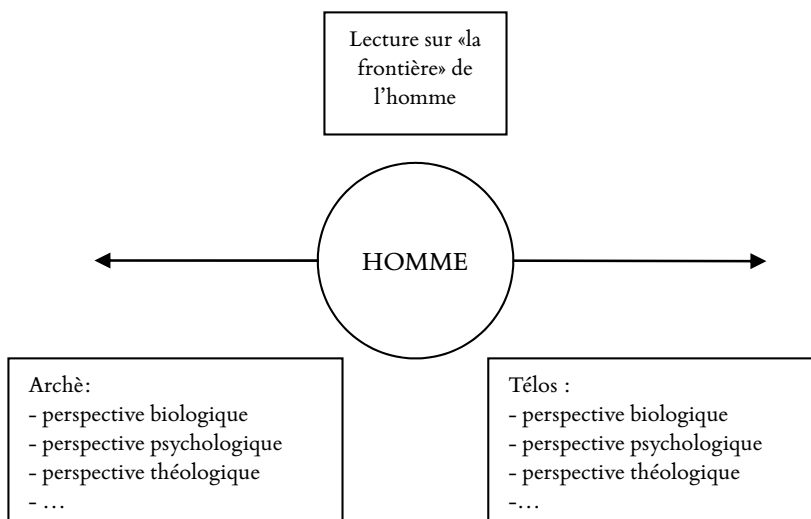
Toute lecture scientifique ou théologique sur la frontière de l'homme, du monde ou de l'histoire peut être définie en termes larges de description, spécifique à la phénoménologie. L'intérêt pour la phénoménologie est lié à la problématique de la donation et du voir, à la manière dont les choses se donnent et ils sont perçus, de cet entre-deux du sujet et de l'objet. Comment se fait-il que nous voyons ce qui est donné de manière différente ? Regardons le dessin d'ici-bas représentant un motif conçu par le psychologue italien Gaetano Kanizsa. Une description phénoménale du dessin le présente comme : «un triangle blanc avec des bords sans gradient sur trois disques noirs et un triangle blanc au contour noir.»⁴⁵ Mais il s'agit d'une illusion optique cognitive, car le triangle blanc qui couvre les disques n'est que virtuel et ses bords ne sont que suggérés par l'ouverture des trois disques et par l'interférence perceptive avec l'intersection avec le « vrai » triangle à l'envers. De plus, le triangle n'est pas plus lumineux que le fond. Cet effet porte le nom de *contour subjectif*. A ce point, nous sommes tenu à choisir une alternative concernant le motif de Kanizsa : entre l'illusion ou entre la matérialité du tracé. La question du voir phénoménal pose un problème non seulement vis-à-vis de ce qui est donné, mais aussi vis-à-vis de la reconnaissance de ce qui est vu.



⁴⁴ Une partie du texte a été sujet de plusieurs reprises dans plusieurs de mes publications, dans des contextes différents : anthropologique, analytique, éthique, etc. Le texte exprime sous une forme très intuitive l'approche méthodologique, qui articule la perspective phénoménologique à celle analytique, le « voir » et le « dire », la description et le langage. C'est tout l'intérêt de cette reprise.

⁴⁵ KANIZSA, Gaetano. *La grammaire du voir. Essai sur la perception*. Bonchamp-Lès-Laval, Diderot Editeur, 1998, p. 305.

Lors de la description du corps (ou plus généralement de l'homme) les regards du biologiste, du psychanalyste ou du théologien sont différents. Est-ce qu'ils « voient » la même réalité de l'homme ? Plus encore, cette lecture « géographique » de l'homme nous renvoie à l'origine de son apparition (un *archè*) et à la fin, vers leur évolution (un *télos*).



Ainsi,

- a) Le biologiste part de cette lecture « géographique », descriptive du corps de l'homme. Celle-ci renvoie d'une part, à une lecture historique des origines pour rendre compte de la manière dont une espèce est arrivée à ce stade de développement (infra-humain, pré-humain), et d'autre part, à une lecture qui établit une prédiction dans son évolution (humain, post-humain). Cette prédiction ouvre soit sur une « *prédiction interne au système* » soit sur une finalité transcendante, question métaphysique dont la biologie ne peut pas répondre.⁴⁶

⁴⁶ FOYER, Dominique. « L'Être humain en tant que frontière » in *Repenser l'Humain. La fin des Evidences* (coord. Jean-Luc Blaquart et Jean-Baptiste Lecuit), Paris, L'Harmattan, 2010, p. 111–139.

- b) A partir d'une description des symptômes, un psychanalyste s'intéresse à l'origine de ceux-ci pour établir les problèmes psychiques auxquels le patient est confronté et les perspectives de rétablissement possibles ou leur intégration dans la vie des personnes. Le sujet conscient est parcouru des désirs de toute-puissance et de perfection auxquels il cherche à se conformer: « Or, c'est humainement impossible. Freud a bien montré le danger psychique et éthique d'une telle attitude. (...) Le sujet consent alors à sa faiblesse radicale devant un mystère qui le dépassera toujours infiniment; l'homme accepte humblement de ne pas être le tout-puissant. Comme Job, il finit par se taire: « Je me rétracte et m'afflige sur la poussière et sur la cendre » (Jb 42, 6). Silence radical de l'homme devant un ordre des choses dont la signification ultime lui échappe. »⁴⁷
- c) Le théologien qui s'intéresse à l'homme doit faire une lecture qui vise sa création par Dieu, en lien avec le sens eschatologique. L'homme dans ce cas se constitue en tant que frontière entre les réalités matérielles et les réalités spirituelles. Le risque est celui d'un dualisme corps – esprit, dont il faut échapper.

A travers ces exemples nous avons constaté la pluralité des visions concernant l'homme: biologiques, psychiques et théologiques. La perspective descriptive phénoménologique se pose aussi bien dans les descriptions de l'origine que ceux de la fin. Mais, quand on parle de l'origine et de la fin, de quelle origine et de quelle fin parle-t-on: biologique, psychique ou théologique? Certains verront l'homme comme sujet de l'évolution (darwinisme), d'autres comme structure inconsciente (psychanalyse) et d'autres comme création de Dieu (théologie). Il y a là un dédoublement des lectures sur la frontière de l'homme et de ses réalités, dédoublement qui s'exprime aussi par des manières différentes de « lire » l'origine et la fin. Dédoublement des frontières, dédoublement de l'origine, dédoublement de la fin.

Or, ces dédoublements s'expriment dans des langages différents. C'est bien là, l'intérêt d'un point de vue de la philosophie analytique, dans la manière d'interroger le statut de la phénoménologie par rapport au langage (aux langages) qu'elle utilise. Comme le souligne Jocelyn Benoist, face à une philosophie « du regard », du « voir philosophique », telle que la phénoménologie se réclame, la philosophie analytique a quelques questions à lui poser: « *Quelle est*

⁴⁷ FOYER, Dominique. « L'Être humain en tant que frontière » in *Repenser l'Humain. La fin des Evidences* (coord. Jean-Luc Blaquart et Jean-Baptiste Lecuit), Paris, L'Harmattan, 2010, p. 111–139.

la nature de ce « voir » ? Quelle est sa fiabilité, sa légitimité ? Que nous donne-t-il à voir exactement ? N'est-il pas toujours déterminé en rapport à un langage, qui le précède et en même temps qu'il a toujours occulté ? »⁴⁸ L'auteur touche du doigt, à travers la philosophie analytique le statut même de la phénoménologie : quand on décrit, que fait-on ? Benoist s'en prend à la méthode (le voir) de la phénoménologie et à ses limites : « ... Marion voit Dieu, je ne le vois pas, et c'est un problème. »⁴⁹ Si : « faire de la phénoménologie, c'est d'abord décrire »⁵⁰, nous dit Jocelyn Benoist, la description de ce que l'on voit (sa transposition dans un langage), est toujours en lien avec un langage qui précède ce voir. Ces lectures phénoménologiques seraient gagnantes d'une confrontation avec la philosophie analytique, pour tirer au clair son rapport avec le langage (ou les langages) qu'elle emploie.

La suite présentera une démarche analytique de clarification des langages scientifique et théologique.

III.2. Le rapport « vérité » scientifique – « vérité » théologique⁵¹

Les propositions vraies des sciences empiriques caractérisent les faits existants. Est suggestive en ce sens la *théorie de la vérité-correspondance*, qui met en correspondance la logique, la mathématique et les faits.⁵² Le vrai et le faux s'établissent par des protocoles scientifiques qui consistent dans la comparaison avec la réalité.⁵³ Les critères de vérité, spécifiques à chaque science, sont établis par les communautés scientifiques respectives.

Les propositions vraies de la théologie caractérisent les vérités fondamentales de foi. Est suggestive en ce sens la *théorie de la vérité-cohérence*. Les vérités de foi sont celles reconnues par la communauté des croyants (à partir de la Bible, de la tradition, de l'autorité reconnue de l'Église, etc.).

⁴⁸ BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 2001, p. 38.

⁴⁹ BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie...*, p. 39.

⁵⁰ BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie...*, p. 38.

⁵¹ Ce sous-chapitre a fait l'objet d'une présentation à la conférence internationale *Dieu en question*, à Brixen (Italie) en 2013, mais il a été publié en : SĂPLĂCAN, Călin. « On the Frontier of Languages. The language of science / the language of theology » in *Logos Achitekton. Journal of Logic and Philosophy of Science*, 7/ 2013, p. 61–68.

⁵² « Dans l'accord ou le désaccord du tableau avec la réalité consiste sa vérité ou sa fausseté. », *Tractatus* P 2.222.

⁵³ « Pour reconnaître si le tableau est vrai ou faux, nous devons le comparer à la réalité », *Tractatus* P 2.223.

Le monde et tout ce qui peut exister (mondes possibles) – comme faits existants ou faits alternatifs possibles (maintenant le ciel est clair, mais il pourrait être nuageux) – sont scientifiquement représentables uniquement dans l'espace logique, et pour la science moderne (de Galilée jusqu'à nos jours) dans l'espace mathématique aussi. D'un côté, les propositions de la logique et de la mathématique sont des conditions nécessaires pour la description du monde des faits (en impliquant la vérité formelle de ceux-ci), mais de l'autre côté, ces propositions ne sont pas des conditions suffisantes pour la description du monde des faits (implicitement pour la vérité-correspondance des propositions sur les faits avec la réalité des faits).⁵⁴ Un exemple simple, mais suggestif en ce sens, est le suivant. Présupposons cette affirmation: «sur la table il y a 2 pommes et 3 oranges, donc 7 fruits». Étant donné que cela contrevient à la vérité mathématique (formelle) $2 + 3 = 5$, en d'autres mots la proposition mathématique (logique) qui soutient les faits est fausse, on arrête la démarche scientifique de la correspondance avec les faits. Présupposons que la proposition mathématique qui soutient les faits est vraie, en faisant l'affirmation suivante: sur la table il y a 2 pommes et 3 oranges, donc au total 5 fruits. Cette proposition remplit la condition nécessaire de la vérité mathématique (logique), mais elle n'est pas encore scientifiquement vraie. Pour qu'elle soit vraie, il faut établir la correspondance avec l'état de fait. Si sur la table il y a 2 pommes et 3 oranges la proposition est vraie, mais si sur la table il y a 2 pommes et 3 bananes, elle est fausse. Le vrai ou le faux des propositions qui parlent des faits de notre monde (les propositions scientifiques) dépendent de leur correspondance avec la réalité.

Ces aspects sont clairement affirmés par Wittgenstein dans le *Tractatus*: «[...] les propositions logiques ne peuvent pas être confirmées par l'expérience pas plus qu'elles ne peuvent être réfutées par elle. Non seulement une proposition de logique ne doit pouvoir être réfutée par aucune expérience possible, mais encore elle ne doit pouvoir être confirmée par pareilles expériences.»⁵⁵ Ces conditions sont très restrictives pour la science.

En ce qui concerne la vérité religieuse, si la vérité logique ou mathématique ne représente pas une condition si restrictive que pour la science, cela

⁵⁴ «C'est la caractéristique particulière aux propositions logiques que l'on puisse reconnaître au symbole seul qu'elles sont vraies, et ce fait renferme toute la philosophie de la logique. Et ainsi c'est également l'un des faits les plus importants que la vérité ou la fausseté des propositions non-logiques **ne** se puisse reconnaître à la seule proposition», *Tractatus* P 6.113

⁵⁵ *Tractatus* P 6.1222.

n'implique pas une arbitrairité logique ou une indifférence vis-à-vis des vérités formelles, mais seulement le fait que dans certaines situations la valeur d'un message prédomine sur sa correctitude formelle. Voilà deux et simples suggestifs est simple :

*« Comment un seul homme pourrait-il en poursuivre 1000,
et deux seulement en mettre 10 000 en fuite,
sans que ceux-ci aient été vendus par leurs Rocher,
livrés par leur Seigneur ? » (Dt 32,30)*

*« Mille et un seront sur la menace d'un seul.
Sous la menace de cinq, vous prendrez la fuite,
jusqu'à n'être plus qu'un signal au sommet d'une montagne,
un étendard sur une colline » (Is 30,17)*

Veut-il cela dire qu'on ne sait pas faire quelques calculs simples ? Est-ce que dans le cas du récit du Deutéronome l'auteur ne sait pas compter ? Car si on peut mettre en fuite 1000, mathématiquement deux pourrons mettre en fuite seulement 2000 et non pas 10000. Dans le récit d'Isaïe, est-ce que l'auteur veut dire que le peuple comptait 5005 personnes ? Pas du tout. Ce qui compte ici c'est le contenu du message religieux (théologique), ce que les chiffres *montrent* (au sens analytique wittgensteinien).

La vérité religieuse se situe principalement à un autre niveau de contenu que la vérité scientifique. Il faut souligner fortement cet aspect.

« La vérité logique ou mathématique » est une condition restrictive pour « la vérité scientifique », mais elle ne limite pas de la même façon « la vérité religieuse ». Une proposition mathématique est un enchaînement des symboles et en ce sens elle est sans signification factuelle. Mais, en chargeant les symboles mathématiques avec une signification empirique (physique, biologique, économique), la proposition devient scientifique et seulement ainsi elle peut parler des faits de ce monde.

Exemple: $x = y \cdot z$ est une proposition mathématique qui chargée de significations différentes, peut définir l'espace parcouru par un véhicule ($s = v \cdot t$), ou la tension électrique qui parcourt une résistance ($U = I \cdot R$).

Si la logique et la mathématique sont des conditions nécessaires de la vérité scientifique des propositions qui décrivent notre monde des faits, elles ne le sont pas aussi pour les propositions religieuses dont les vérités se situent au-delà des faits de ce monde. La vérité religieuse vise un sens existentiel des faits

qui est au-delà des faits, un sens du monde par la valeur théologique-existentielle des faits.

Du point de vue des valeurs ou des sens existentiels, toutes les propositions sur les faits ont la même valeur ou, ce qui est la même chose, n'ont aucune valeur.⁵⁶ En ce qui concerne « la vérité religieuse (théologique) » il faut dire explicitement que celle-ci est moins en référence aux faits qu'aux valeurs et aux sens existentiels. Les sens avec lesquels la théologie « charge » les faits, et implicitement ce contenu auquel réfèrent les vérités religieuses, ont lien avec Dieu, avec la Parole révélée, et non pas avec les faits en soi. Les sens théologiques des faits – qui pour la science sont accidentels et relatifs – représentent des horizons absolus de sens religieux. La science a uniquement des vérités relatives, alors que la théologie a (aussi) des vérités absolues. Wittgenstein l'est très explicite en ce sens: « *Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive; il n'y a en lui aucune valeur – et s'il y en avait une elle serait sans valeur. S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel. Ce qui le rend non accidentel ne peut être dans le monde, car ce serait retomber dans l'accident. Ce doit être hors du monde.* »⁵⁷

« *Comment est le monde (l'objectif des vérités scientifiques), voilà qui est absolument indifférent pour ce qui est plus élevé. Dieu ne se révèle pas dans le monde. [Dieu n'est pas un fait de ce monde, la vérité sur Dieu (la vérité religieuse) n'est pas celle des faits (la vérité scientifique) n.n.]* »⁵⁸

Une fois le monde créé, la science a pour ainsi dire, un « objet » pour décrire et expliquer comment est le monde. L'intervention ou la présence de Dieu dans ce monde n'est pas réductible au niveau strict des faits. C'est une intervention au niveau du sens, de sens divin-religieux des faits. Que devient alors – à travers Dieu – ce monde limité des faits ? Il devient un autre monde. C'est un monde dans lequel l'engagement de l'homme est plus que celui de l'ordre de la connaissance des faits, il est plus que celui de l'ordre de la vérité scientifique. Dit d'une manière en quelque sorte métaphorique: la vérité religieuse commence là où finit la vérité scientifique. Il y a donc la possibilité de détacher un sens théologique complémentaire à la proposition citée antérieurement: « *si c'est la bonne ou la mauvaise volonté qui change le monde, elle ne peut que*

⁵⁶ « *Toutes les propositions sont d'égale valeur* », Tractatus P 6.4.

⁵⁷ Tractatus P 6.41.

⁵⁸ Tractatus P 6.432.

changer les limites du monde, non point les faits; » [...]». ⁵⁹ En un mot, le monde se doit par là-même devenir un autre monde. [...]». ⁶⁰

III.3. Comment le théologien peut-il parler en élaborant son discours à partir d'une Vérité inaccessible à la connaissance expérimentale ?

Si pour décrire la réalité (telle que l'homme, le monde ou l'histoire) la science fait appel à une série de représentations descriptives du réel, la théologie prend comme référence le Royaume de Dieu.⁶¹ Ainsi, l'homme de science utilise pour décrire le réel des lois et des modèles descriptifs (scientifiques et mathématiques) à partir de l'observation, alors que le théologien prend référence « *la norme d'une vérité (le Royaume de Dieu) a priori qui, est énoncée et confessée, comme ne relevant ni de l'observation ni de l'expérience du réel.* »⁶²

Mais comment le théologien peut-il élaborer son discours, alors que sa référence – qui est le Royaume de Dieu – lui est inaccessible à la connaissance expérimentale ?

Saint Paul donne une réponse étonnante: « *Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme (αἰνύματι), mais alors ce sera face à face. A présent, je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu.* » (1 Cor 13,12) St. Paul relève non seulement les limites de notre connaissance (en énigme), mais aussi le fait que cette connaissance a à la base une intuition extérieure qui ne peut pas être atteinte par le discours.

Cette démarche de St. Paul trouve une analogie en science. Le scientifique, comme le théologien sait que la vérité est aussi de l'ordre de l'intuition, de ce qu'il ne connaît pas. Par exemple, le scientifique ne connaît pas encore comment le monde ou la vie sont apparus. Il fait alors des présuppositions: par exemple le « big bang », la « soupe primitive ». « *Il ne tient pas un discours de l'ordre de la rationalité, car son affirmation ne peut être rationnellement démontrée; pourtant son*

⁵⁹ Plus précisément l'intervention divine dans le monde n'est pas au niveau des changements des théories scientifiques factuelles. Dans cette intervention ce ne sont pas la « physique » la « biologie », la « géologie », etc. qui sont changées dans leur intérieur, comme sciences.

⁶⁰ Tractatus P 6.43.

⁶¹ HOUZIAUX, Alain. « Le royaume de Dieu, d'Épiménide et de Gödel » in *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n°33–34, 1992, p. 75 et 78.

⁶² HOUZIAUX, Alain. « Le royaume de Dieu... », p. 78.

discours n'est pas auto-falsificateur, la vérité de son énoncé sur cette rationalité est de l'ordre de l'intuition. »⁶³

Ainsi, aussi bien la science que la théologie, font appel à une référence extérieure de la vérité: le big bang ou encore le zéro absolu, etc. pour la science, la Vérité du Royaume de Dieu pour la théologie. Il est temps de faire une synthèse de notre démarche méthodologique pour établir les conditions de possibilité de dialogue entre la science et la théologie.

III.4. Les condition de possibilité de dialogue entre science et théologie

La frontière comme « concept/paradigme » de lecture. Le concept de frontière est marqué par un paradoxe: la frontière unie et sépare en même temps. Au-delà de son usage en géopolitique, son utilisation en théologie est quasi-inexistante. Mais les lectures bibliques et théologiques cachent en filigrane des termes qui se prêtent à un tel usage. Dans le livre de la Genèse l'acte créateur de Dieu différencie: l'homme et la femme, l'homme et l'animale, le ciel et la terre, le jour et la nuit, etc. L'apparition de la vie est intimement liée à l'apparition des frontières. Des binômes comme: séparation-alliance, homme-femme, homme-Dieu, création-eschatologie, etc. justifient l'utilisation de ce concept en théologie. En biologie, par exemple, la frontière participe à la genèse de a vie, par différenciation originaire d'un « dedans » et d'un « dehors » que constitue les limites de l'organisme. De même, tout organisme doit se protéger avec l'aide d'une frontière (par exemple la peau) qui constitue une barrière contre les effractions. D'une manière similaire nous trouvons la frontière en psychologie, entre conscient et inconscient. La frontière en psychologie peut devenir front et peut prendre la forme de l'angoisse devant l'autre qui devient menaçant, invasif.⁶⁴ En théologie, la frontière entre l'homme et Dieu (dans une perspective défensive) peut prendre la forme d'une prise imaginative de l'homme sur Dieu, en faisant de celui-ci une idole.

Réduite souvent à une limite ou à un front, le concept de frontière peut interroger la relation entre la science et la théologie, et particulièrement les conditions de possibilité d'un tel dialogue.

⁶³ HOUZIAUX, Alain. « Le royaume de Dieu... », p. 81.

⁶⁴ Fontaine, Philippe. « Des frontières comme ligne de front: une question d'intérieur et d'extérieur. Éléments de sociotopologie » in *Cités*, n° 31, 2007/3, p. 120–122.

La frontière dans une perspective phénoménologique. Une lecture à la frontière de l'homme, du monde ou de l'histoire – scientifique ou théologique – est une lecture phénoménologique, dans le sens large de la description. La démarche phénoménologique, aussi simple qu'elle paraît, elle est d'autant difficile: elle se présente comme un retour aux choses, dans leur manière de se donner et de le percevoir. L'intérêt pour la phénoménologie est celui d'un regard im-médiat sur le monde, dans la manière dont la réalité apparaît et s'offre. Cela est révélé par le discours. En partant de cette description de la réalité, s'élaborent des représentations qui tiennent de l'inscription dans une démarche interprétative ou un autre. Ainsi la science élabore une série des représentations en partant de la description de la réalité de l'homme, du monde ou de l'histoire par l'observation et l'expérience, pour trouver des modèles et des lois qui l'organisent. Comme la science, la théologie élabore une série des représentations qui décrivent la réalité, mais à la différence avec la science, celle-ci part d'une réalité témoinée, qui est le Royaume de Dieu.⁶⁵

Aborder ainsi la réalité, interroge la manière dont celle-ci se donne et elle est perçue. Comme nous avons vu, là où la théologie voit l'homme en tant que création de Dieu, la psychologie le voit comme structure inconsciente et la biologie le voit comme sujet de l'évolution. Il a été légitime de demander s'il y a une différence dans la reconnaissance de ce qui est donné. Un constat s'impose: non seulement la science et la théologie ont des regards différents sur la réalité, mais elles ne sont pas d'accord sur la réalité perçue. D'où les différences de perspective, marquées par tensions et disputes. Cette différence ne se situe seulement au niveau de la lecture phénoménologique, mais elle vise aussi bien l'origine (*archè*) que la fin (*télos*), car toute lecture «géographique» – qui décrit «la surface» d'un phénomène – renvoie à une lecture archéologique concernant son apparition et à une lecture téléologique concernant sa fin. Mais l'origine comme la fin sont des lieux constellés: Quelle origine et quelle fin: biologique, psychique, spirituelle, sociale ? Une clarification analytique des langages s'impose.

La frontière dans une perspective analytique. Il y a des mots, des termes ou des concepts qui ont la «même forme de vocabulaire», mais qui, dans un langage naturel scientifique ou théologique ont des significations différentes. Le langage naturel est à la base des différents types des langages, c'est-à-dire il est le lieu commun de rencontre entre les langages scientifique et théologique. Si le

⁶⁵ HOUZIAUX, Alain. 1992, Le royaume de Dieu..., p. 75–78.

langage scientifique décrit le monde des faits, le langage théologique décrit le monde des valeurs et l'existence.

La physique comme la biologie, par exemple, ne trouveront Dieu dans leur recherches sur les faits, ni parmi ou dans les faits. Les vérités de foi ne peuvent pas s'exprimer pas dans un langage scientifique. « *La théorie de Darwin n'a pas plus à voir avec la philosophie que n'importe quelle autre hypothèse des sciences de la nature.* »⁶⁶ Cet aspect est valable pour la théologie aussi, étant possible d'affirmer que la théorie darwinienne n'a pas plus à voir avec la théologie que n'importe quelle autre hypothèse des sciences de la nature.

La reconnaissance des différences est la première condition dans l'établissement d'une relation entre la théologie et la science, qui puissent dépasser les perspectives d'un concordisme ou d'un discordisme,⁶⁷ qui peuvent aboutir à l'indifférence, aux différends ou à la violence. Les débats passionnés entre les créationnistes et les évolutionnistes (qui ont suivis à la publication des Origines des espèces de Darwin), en sont les témoins. La peur de l'autre différent et la peur de l'autre quand il est réduit au même: l'intolérance et la haine su situe dans cet intervalle.⁶⁸

Passer la frontière: l'explication et l'explicitation comme conditions de possibilité d'un dialogue entre théologie et science. Dans le contexte des particularités spécifiques aux langages théologique et scientifiques, le dialogue entre la science et la théologie se voit barré justement à cause de l'accès à ces langages. Pour débloquent le dialogue entre eux, la distinction entre explication et explicitation est essentielle.

L'explication. Une caractéristique générale et schématique pour aborder dans ce contexte l'explication, est l'affirmation suivante: l'explication, scientifique ou d'une autre nature, est la démarche principale par laquelle les phénomènes, les événements, etc. sont corrélés, dans le sens où certaines événements sont considérés comme fondement qui servent à faire certaines affirmations sur d'autres événements. Il est nécessaire de préciser que ces corrélations sont intrinsèquement spécifiques au domaine dans lequel se fait l'ex-

⁶⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Paris, Tel/Galimard, 1993, P 4.1122.

⁶⁷ LAMBERT, Dominique. *Sciences et théologie: les figures d'un dialogue*, Namur, Presse Universitaire de Namur /Bruxelles, Ed. Lessius, 1999, p. 74–105.

⁶⁸ SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991, p. 10.

plication et n'ont pas la légitimité de transgresser ce domaine vers d'autres domaines. Ainsi, l'explication scientifique en biologie appartient exclusivement à cette science et il n'est pas légitime de la transférer dans la sphère théologique. La restriction est valable réciproquement: l'explication théologique est étrangère à la biologie et ne doit pas être mêlée, superposée à l'explication scientifique.

L'explicitation. Commençons par affirmer qu'il est possible que l'activité d'explicitation comme activité de clarification de certains résultats (récents ou difficiles), soit faite à l'intérieur même d'une discipline, comme clarification faite dans le langage de spécialité de la discipline même. L'explicitation est aussi une activité cognitive complexe, qui a comme but la modélisation et l'interprétation de certains résultats, par la transgression interdisciplinaire des domaines de spécialité au niveau du langage. En ce sens elle est plus proche de l'interprétation. Tout domaine d'activité, qui a comme but une forme ou une autre de connaissance, a son propre langage. Cette activité cognitive spécifique de communication correcte et pertinente qui consiste à amener certains résultats exprimés dans un langage de spécialité dans un autre langage de spécialité est considérée comme «explicitation». Il faut souligner le rôle de l'interprétation dans l'explicitation. Celle-ci ne réduit pas l'explicitation à une forme de popularisation des résultats dans le domaine. Par exemple, la remodélisation et la réinterprétation de certains résultats de la biologie dans la sphère du théologique, tout en respectant les exigences de l'exactitude de la signification scientifique des résultats, est une forme d'explicitation. En ce sens il y a des contraintes dans le domaine de l'explicitation. Un autre exemple est l'interprétation philosophique des résultats théologiques. Pour être considérée comme explicitation, dans l'acceptation proposée ici, l'interprétation ne peut être arbitraire au point d'enfreindre certaines significations théologiques, de même qu'elle ne peut être inexacte ou inacceptable de point de vu théologique, pour nier certaines vérités de foi. Il y a des interprétations de certains résultats scientifiques, indifférents à la valeur/signification scientifique de ces vérités, comme il y a des interprétations de certains résultats théologiques indifférents à la valeur/signification scientifique. Il y a des interprétations de certains résultats scientifiques, au niveau des sens des faits scientifiques qui sont extérieures à la science et qui sont indifférents à la valeur scientifique de ces faits. Il y a aussi des interprétations de certains résultats théologiques qui sont indifférents à la valeur/signification théologique intrinsèque des celles-ci

(interprétations philosophiques, même scientifiques, etc.). De telles interprétations qui sont étrangères au domaine source ou sont trop libres en rapport avec celui-ci ne sont pas associées avec l'explicitation.

Exemple. Les images concernant «l'homme» – comme forme d'explicitation théologique, respectivement scientifique – sont bien différentes, d'un côté, à cause des différences explicatives de l'intérieur des domaines, et de l'autre côté, à cause des différences de langage dans l'explicitation. Ce que le théologien «voit» dans l'homme est différent de ce que «voit» le biologiste ou le psychologue. Que pourrait-être relevant pour l'homme de science dans l'image théologique, respectivement pour le théologien dans l'image scientifique? Les niveaux explicatifs semblent être irréconciliables, alors que les niveaux explicatifs cherchent un lieu de rencontre, aussi longtemps que l'homme de science se confronte avec des problèmes existentiels et le théologien consulte le médecin.

La frontière comme passage: perspectives anthropologiques et éthiques. Peut-on trouver un chemin sans conquête ni guerre⁶⁹ dans la relation entre la science et la théologie? Le concept de frontière, limité à l'aspect de la différence, ne peut pas rendre compte de ce qui se passe entre les parties. Les perspectives anthropologique et éthique, peuvent être celles qui permettent de garder l'autonomie de la science et de la théologie, et en même temps d'ouvrir vers des lieux de dialogue et d'action commune. La morale/l'éthique peut apporter une lumière autant à l'homme de science qu'au théologien, dans les choix à faire, en constituant un lieu de dialogue et d'action entre les sciences humaines, les sciences sociales et les sciences exactes. Et quand nous ne savons quoi faire, il faut se demander qui on est. À côté de l'éthique, l'anthropologie se révèle elle aussi un lieu privilégié d'interrogation. Quelles sont les frontières de l'humain dont il ne faut pas transgresser? Cela regarde tout le monde: théologiens, philosophes, hommes de sciences, etc. Donc, il s'agit bien d'une anthropologie de l'image du corps en dialogue. L'homme lui-même est une frontière et des questions surgissent sur lui, aussi bien à l'origine («où commence l'humain et où finit-il? quand l'homme est-il apparu sur Terre, et quand disparaîtra-t-il? comment définir irrévocablement une «identité» humaine? etc.»⁷⁰) qu'à la fin (cette

⁶⁹ CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix...*, p. 7.

⁷⁰ FOYER, Dominique. «L'être humain en tant que frontière» in *Repenser l'Humain. La fin des Evidences* (coord. Jean-Luc Blaquart et Jean-Baptiste Lecuit), Paris, L'Harmattan, 2010, p. 111–139.

évolution va-t-elle quelque part ? Si oui, où ? Et pourquoi là, plutôt qu'ailleurs ? Si l'on récusé la possibilité d'une finalité transcendante au système, doit-on invoquer une sorte de nécessité interne à ce système en évolution ? »). Cette anthropologie en dialogue est pensée en termes de naissance, passion et résurrection.

CHAPITRE IV

Naissance de l'image du corps

« L'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhomme, – une corde sur l'abîme.

Il est dangereux de passer de l'autre côté, dangereux de rester en route, dangereux de regarder en arrière – frisson et arrêt dangereux. »⁷¹

(Friedrich Wilhelm Nietzsche)

Parler de l'image du corps en termes de naissance renvoie à l'origine. Une origine constellée où la théologie et la biologie se rencontrent et se disputent en termes de création et évolution. La théorie de Darwin, pour laquelle l'homme est en constante évolution, a ébranlé la pensée de la théologie naturelle de l'époque, qui a dû repenser le statut de l'homme dans la Création en faisant appel à la Tradition.

IV.1. Création et évolution⁷²: le contexte de l'apparition du débat

Les débats entre évolutionnistes et créationnistes qui ont suivi la publication du livre de Darwin sur les origines des espèces, doivent être pensés dans le contexte du développement de la théologie naturelle unitarienne⁷³ en Angleterre. La religion unitarienne est une religion qui croit en un seul Dieu (déisme), cause de toutes choses (en refusant le dogme trinitaire spécifique au christianisme). La théologie naturelle développée par l'unitarisme liait nature

⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Éd. Ligarán, 2014.

⁷² Ce texte a fait l'objet d'une publication en SĂPLĂCAN, Călin. « Teologia după Darwin: evoluție și creație » in *Darwin, evoluția speciilor și gândirea evoluționistă* (ed. Mircea Flonta,; Laurențiu Staicu,; Virgil Iordache), Ed. Pelican, 2010, p. 280–295. Nous avons repris partiellement le texte.

⁷³ Nous voudrions relever le fait que le président Jefferson, Newton, Darwin, Dickens ou Graham Bell, ont tous appartenu au culte unitarien. En Transylvanie on trouve aujourd'hui 160 églises unitariennes, qui réunissent autour de 60 000 croyants.

et Bible, les concepts scientifiques de ceux théologiques, de telle manière que les lois de la nature devraient témoigner la perfection du créateur. La connaissance de la nature et la glorification de Dieu marchaient main dans la main. Cette perspective n'était pas neuve, en étant véhiculée au Moyen Âge, par l'adage: « *Dieu nous a donné deux livres, celui universel de l'ordre des choses, c'est-à-dire la nature et celui de la Bible. Dieu a bâti les créatures comme il a révélé les Écritures. Aussi, ces deux livres s'accordent-ils très bien l'un avec l'autre* »⁷⁴. Par exemple, les géologues ont essayé de donner une explication à la formation des continents, des montagnes, et les paléontologues ont essayés nous offrir une explication en partant des fossiles découverts. La théologie naturelle de cette époque faisait une concordance entre les découvertes scientifiques et les textes bibliques. Nous trouvons ainsi deux perspectives théologiques en débat à cette l'époque: la perspective « uniformiste » et la perspective « catastrophiste ». La première visait la continuité de la création de biblique originelle et la forme actuelle de la Terre. La deuxième, présupposait qu'il y ait eu des violentes coupures dans cette continuité, ayant comme explication la suite du déluge (décrit dans la Bible).

Il ne faut pas s'étonner que lorsque Darwin a décidé de suivre une carrière scientifique, son père l'eut orienté vers *Christ College* de Cambridge, où on étudiait la théologie naturelle. Si cette théologie a incité au développement des sciences, elle est entrée très vite en conflit avec ces dernières. Cela s'est passé au moment où les découvertes scientifiques ont questionné la conception du monde et de l'homme, fondée sur une lecture littérale de la Bible.

L'itinéraire personnel parcouru par Darwin lui a permis d'invalider la théologie naturelle véhiculée à ce moment. Les découvertes géologiques de l'époque ont mis en doute une lecture littérale de la Bible en ce qui concerne la création de la Terre, mais ont laissé encore à l'homme la place centrale dans l'univers. Au milieu du 19^e siècle, Darwin a lancé une véritable révolution scientifique. Avec la théorie darwinienne, la faille entre la science et la théologie ne se situa pas uniquement au niveau géologique et paléontologique, mais aussi au niveau anthropologique. C'est justement sur ce fait que Darwin a lancé une provocation radicale à la théologie naturelle, qui ne réussissait plus à intégrer les découvertes scientifiques et elle a dû, non sans difficultés, renoncer à sa prétention de se considérer comme une science (exacte).

⁷⁴ SEBOND, Raymond (de). *Théologie naturelle ou Livre des Créatures*, Préface de l'auteur, première édition de la traduction de Montaigne, Paris, B.N., Gourbin-Sonnus, 1569, p. 2.

Ce qui jusqu'alors constituait en grande partie une vision harmonieuse sur la nature, a été bouleversé par la mise en doute de la frontière qui séparait hermétiquement les espèces. Son œuvre, caricaturalement réduite à l'idée que « l'homme descend du singe », mettait en doute l'origine divine de l'homme. Il paraît que lorsque l'épouse de l'archevêque de Cantorbéry ayant été informée de la découverte faite par Darwin, elle s'est mise à prier Dieu ainsi : « *Seigneur, faites que cela ne soit pas vrai !... et si par malheur c'était vrai, faites au moins que cela ne se sache pas !* ». « *Dignité humaine offensée ou découverte angoissante de son animalité ?* » – se demande Albert de Pury – *Toujours est-il que la confrontation entre les espèces humaines et les espèces animales oblige l'homme à se poser à son propre sujet les questions ultimes.* »⁷⁵ Y a-t-il une incompatibilité entre science et religion ? Est-ce que l'apparition de l'homme est un hasard de la nature, ou Dieu n'est pas nécessaire ? Est-ce que l'origine de l'homme ne consiste pas dans un « projet intelligent » sans lequel l'évolution darwinienne ne peut pas être expliquée ? Peut-on admettre uniquement la rationalité de type scientifique, lorsqu'on parle de la création ?

IV.2. Réactions de l'Église catholique face à la théorie de l'évolution

La théorie de l'évolution générera deux conceptions concernant l'homme : une scientifique, l'autre dans la perspective de la foi, la première se confrontant à une conception dogmatique, immuable, concernant l'homme. Au-delà de la confrontation entre ces deux conceptions sur l'homme, ce qui était mis en question était la révélation biblique, mais aussi le statut de l'Église catholique, seule défenseuse des vérités de foi. La première réaction de l'Église catholique, a été une réaction de défense, en s'opposant à la théorie moderne de l'évolutionniste. Ainsi, en *Pascendi dominici gregis*, Pie X a condamné en 1907 la théorie de l'évolution comme étant une des erreurs du modernisme⁷⁶. Remarquons aussi l'évolution de l'Église et implicitement de l'exégèse biblique au

⁷⁵ PURY, Albert (de). « L'animalité de l'homme et humanité de l'animal dans la pensée israélite. Comment l'homme se définit-il par rapport à l'animal ? » in *Les cahiers du Centre d'Études du Proche Orient Ancien*, nr.2, Leuven, 1985, p. 50.

⁷⁶ Il faut noter que la théorie de l'évolution, a rencontré une opposition non seulement dans le sein de l'Église catholique, mais de la part de toutes les Églises chrétiennes, plus particulièrement de la part des cercles fondamentalistes de l'Amérique du Nord. Ces cercles seront très actifs dans le combat contre la théorie de l'évolu-

cours du temps. Pie XI, va manifester un intérêt pour les sciences, en créant l'Académie Pontificale des Sciences.⁷⁷ Son intention était de constituer un groupe de scientifiques, parmi les plus prestigieux du monde entier, catholiques ou non catholiques, pour être informé en toute liberté du développement des sciences et l'aider dans sa réflexion. En 1950, Pie XII⁷⁸ va souligner dans l'encyclique *Humani generis*, l'incompatibilité de la théorie de l'évolution avec la foi chrétienne. Pie XII récusait les positions de certains scientifiques qui prétendaient « *que le système dit de l'évolution s'applique à l'origine de toutes les choses* » en allant au-delà du champ limité des sciences naturelles et en desservant « *les partisans du communisme pour faire triompher et propager leur matérialisme dialectique* ». Le pontife considérait ces positions comme fiction « *faisant rejeter tout ce qui est absolu, constant et immuable* ». Malgré un développement important de l'exégèse biblique pendant son mandat, Pie XII a gardé une relation de subordination de la science à la théologie, fondée sur l'incompatibilité de la première avec les dogmes, en traitant la théorie de l'évolution comme une « hypothèse ».

« *C'est pourquoi le magistère de l'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l'“évolution”, dans la mesure où elle recherche l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante – car la foi catholique nous ordonne de maintenir la création immédiate des âmes par Dieu – soit l'objet, dans l'état actuel des sciences et de la théologie d'enquêtes et de débats entre les savants de l'un et de l'autre partis: il faut pourtant que les raisons de chaque opinion, celle des partisans comme celle des adversaires, soient pesées et jugées avec le sérieux, la modération et la retenue qui s'imposent; à cette condition que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise à qui le mandat a été confié par le Christ d'interpréter avec autorité les Saintes Ecritures et de protéger les dogmes de la foi.* »

Les travaux du théologien et homme de science Teilhard de Chardin⁷⁹ pour réunir la théorie de l'évolution et la foi en Dieu ont été considérés suspects, portant une atteinte à la doctrine catholique, spécialement concernant

tion. Rappelons le « procès des singes », en 1925 aux Etats-Unis, qui continue aujourd'hui sous la forme du « créationnisme scientifique » dans des centres qui ont leurs propres instituts de recherche scientifique.

⁷⁷ Fondée par Frederico Cesi en 1603 sous le nom d'*Accademia dei Lincei*, deviendra du temps de Pie IX, *Accademia Pontificia dei Nuovi Lincei*, nom qu'elle porte encore.

⁷⁸ Pie XII. *Humani generis* http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_fr.html

⁷⁹ Teilhard de CHARDIN (1881–1955): jésuite, théologie, paléontologue et philosophe.

la doctrine du péché originel.⁸⁰ Tout de même, la position de Teilhard de Chardin a le mérite d'introduire les concepts d'*hominisation* et d'*humanisation*. La théorie de l'évolution a souligné l'hominisation, c'est-à-dire l'évolution physique de l'homme, mais dit Teilhard de Chardin, elle a été doublée par une évolution spirituelle, caractérisée par l'élaboration des réseaux de solidarité, nommée humanisation. S'il est difficile d'établir un point à partir duquel se fait l'humanisation de l'homme, il y a des données qui nous permettent de saisir ces manifestations culturelles, sa capacité de symbolisation et de création artistique. La culture permet de saisir cette discontinuité ontologique entre l'homme et l'animal.

*« La culture représente une grande nouveauté dans l'histoire de la vie, même en la considérant comme adaptation de l'espèce à l'environnement. (...) Dans les manifestations de la culture, on peut voir des caractéristiques qui pourraient être qualifiées d'«extra-biologiques». On peut ainsi parler de transcendance évolutive. »*⁸¹

Le Concile Vatican II, en parlant de l'autonomie des réalités terrestres déclarait: *« la recherche méthodique, dans tous les domaines du savoir, si elle est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi: les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu . »*⁸² Jean-Paul II a expliqué cette position du Concile Vatican II pour éliminer tout éventuel trait créationniste. Ainsi, à Cologne en Allemagne, dans une conférence adressée aux étudiants des domaines scientifiques, il a clarifié la *« distinction entre la connaissance dans la foi et de la raison »*, en reconnaissant *« l'autonomie et l'indépendance de la science. »*⁸³

En s'adressant aux membres de l'Académie Pontificale⁸⁴ des sciences sur le thème de l'évolution, Jean-Paul II posait cette question: *« Comment les conclusions auxquelles aboutissent les divers disciplines scientifiques et celles qui sont contenues*

⁸⁰ Doctrine du christianisme Occidental, créée par Augustin et confirmée par le Concile de Trente (1546).

⁸¹ FACCHINI, Fiorenzo. « Evolution et création, faut-il choisir ? » in *Résurrection*, nr. 135-136, 2010, p. 48.

⁸² Le Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, § 36.

⁸³ JEAN-PAUL II. „*Incontro di Giovanni Paolo II con gli scienziati e gli studenti*”, disponible à l'adresse: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801115_scienzaziati-studenti-colonia_it.html

⁸⁴ JEAN-PAUL II. « Message du Saint-Père Jean-Paul II aux membres de l'assemblée plénière de l'académie pontificale des sciences », disponible sur http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione_fr.html

dans le message de la révélation se rencontrent-elles ? Et si, à première vue, il peut sembler que l'on se heurte à des oppositions, dans quelle direction chercher leurs solutions ? »⁸⁵ La réponse du pontife présente une double perspective. D'un côté, il a insisté sur l'effort que les exégètes et les théologiens doivent déposer pour être au courant avec les résultats des sciences naturelles, en vue de la délimitation et du marquage de leur propre champ de recherche. D'un autre côté, il a souligné le besoin d'une herméneutique rigoureuse au niveau biblique, pour éliminer les interprétations inadaptées. En faisant référence à son prédécesseur Pie XII, il affirma : « *Aujourd'hui, près d'un demi-siècle après la parution de l'Encyclique, (Humani generis, n.n.) de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse.* »⁸⁶ Pour Jean-Paul II, l'évolution – comprise dans le sens d'une source commune des tous les vivants – est un fait. Ce fait est soutenu par des éléments des différentes domaines de recherche scientifique comme la paléontologie, la biologie, la génétique, etc. qui convergent vers la théorie de l'évolution.

La position du théologien Joseph Ratzinger, le futur pape Benoît XVI, a été en avance avec son époque. En 1968, on essayant de préciser le rapport entre la science et la théologie il écrivait : « *La théorie de l'évolution ne supprime pas la foi; elle ne la confirme pas non plus. Mais elle la pousse à se comprendre elle-même plus profondément, et à aider ainsi l'être humain à se comprendre et à devenir de plus en plus ce qu'il est: l'être qui dans l'éternité doit dire à Dieu "tu".* »⁸⁷ La clarification de la théologie avec elle-même suppose l'apport de la science et le dépassement simpliste du rapport entre matérialisme et spiritualité, hasard et sens. Sa position s'oppose au créationnisme « *qui rejette par principe la science* », mais aussi à « *une théorie de l'évolution qui cache ses propres lacunes* ». En reprenant le travail de Teilhard de Chardin, il déclare : « *La résurrection du Christ (...) est – si nous pouvons pour une fois utiliser le langage de la théorie de l'évolution – la plus grande 'mutation', le saut absolument le plus décisif dans une dimension totalement nouvelle qui soit jamais advenue dans la longue histoire de la vie et de ses développements: un saut d'un ordre complètement nouveau, qui nous concerne et qui concerne toute l'histoire.* »⁸⁸

⁸⁵ JEAN-PAUL II. « Message du Saint-Père Jean-Paul II... », § 2.

⁸⁶ JEAN-PAUL II. « Message du Saint-Père Jean-Paul II... », § 4.

⁸⁷ RATZINGER Joseph. *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, Milnchen-Freiburg, 1973, p. 160.

⁸⁸ BENOÎT XVI. « Homélie de la veillée pascale du 15 avril 2006 » in *La documentation Catholique*, nr.2358, Montrouge, 2006, p. 458.

Malgré ces importants changements au niveau de la perception du rapport entre l'évolution et création, les tensions restent fortes. Comment éviter les deux tentations du concordisme: le scientisme et le fondamentalisme? Que dire?

IV.3. Des langages différents

Tout d'abord il faut constater l'emploi de langages différenciés dans les débats qui animent les échanges entre la théologie de la création et la théorie de l'évolution. Si la théologie emploie un langage mythique tel que présentent les récits bibliques des origines, la biologie ou l'archéologie emploient un langage scientifique.

Pour aborder cette difficulté de compréhension entre les deux langages, je vais citer à titre d'exemple Karin Heller: « *Lorsqu'on aborde l'histoire d'Adam et d'Ève, la première difficulté pour nous les modernes, consiste à résoudre le problème de l'"historicité" du couple. En effet, pour une mentalité qui n'admet que des faits pouvant être saisis par les moyens propres aux sciences expérimentales, cette histoire a un goût de légende, incomparable avec une vérité expérimentalement vérifiable. Ainsi, pour beaucoup des modernes, l'archéologie devrait déterrer un bout ou quelques vestiges du jardin du paradis, situé entre l'Euphrate et le Tigre, ou encore l'ethnographie devrait prouver qu'Adam et Eve ont bel et bien existé. Faute de cela, cette histoire ne pourrait véhiculer une vérité venant de Dieu.* »⁸⁹ L'auteur met en lumière la difficulté avec laquelle se confrontent les hommes de science quand ils ont à faire avec un langage mythique, ainsi que l'incompatibilité de l'utilisation des moyens d'investigation scientifique en ce qui concerne les vérités de foi.

IV.4. Le mélange des langages

Les perspectives créationnistes mélangent les langages scientifique et théologique: par exemple la théorie du big-bang et la doctrine chrétienne de la création (*Et Dieu dit: Que la lumière soit! Et la lumière fut!*); ou encore l'association entre le fait que l'homme a été créé de la terre (*Le seigneur Dieu modèle à l'homme de la poussière prise du sol* – littéralement poussière qui peut être déplacée par le vent, inutilisable par les potiers) et les théories qui véhiculent la naissance de l'homme à partir de la poussière cosmique. La théorie du projet intelligent (*intelligent design*) représente une nouvelle forme de créationnisme scientifique

⁸⁹ HELLER, Karin. *Et couple il les créa*. Coll. Lire la Bible, Paris, Cerf, 1997, p. 11.

développée spécialement aux États-Unis.⁹⁰ Cette théorie présente l'évolution de la vie en lien à une cause externe nécessaire. Les adeptes de cette théorie soutiennent que les structures complexes de l'évolution de la vie ne peuvent pas être expliquées par les mécanismes darwiniens, mais seulement par une intervention extérieure, un projet intelligent. Cette théorie n'a rien de scientifique et elle est une source de confusion. Il est nécessaire, que dans les domaines scientifiques en défaut de connaissance, que tout soit clarifié à l'aide de la science par des méthodes scientifiques. Faire appel à des causes transcendantes est source de confusion, nous dit Jacques Novicow. Pour cet auteur « *La théorie du projet intelligent n'est pas science et ne peut pas être présentée comme une théorie scientifique (...)* »⁹¹

Une séparation tranchée des langages. Dans la même perspective de lecture, qui vise la séparation des langages, il semble déplacé de faire une simple transposition de la théorie d'hérédité et de la sélection aux procès sociaux, comme dans le darwinisme social. Celui-ci est utilisé pour expliquer la lutte capitaliste à l'égard de la concurrence, la supériorité de la race blanche, ou la lutte de classes, aux arguments biologiques concernant les règles de la sélection naturelle. De ce point de vue, la résistance théologique contre les idéologisations politiques d'une théorie scientifique me semble justifiée. Cette position est rejetée aussi par certains scientifiques.

« Commençons par les comparaisons fausses. Deux plantes se disputent un champ ; donc, disent les darwiniens, la lutte est une loi naturelle, donc les citoyens des États civilisés doivent se massacrer les uns les autres jusqu'à la fin des siècles. Il est difficile de trouver un donc plus arbitraire, car il y a une différence énorme entre les plantes d'un champ et les citoyens des États civilisés. Les relations qui s'établissent entre les plantes ne ressemblent en rien à celles qui s'établissent entre les hommes. J'ai déjà critiqué ces comparaisons superficielles au point de vue de la biologie. Ici je veux faire voir seulement combien elles sont insoutenables au point de vue de la logique. S'il est une règle que tout esprit réfléchit

⁹⁰ Les créationnistes scientifiques des États-Unis (généralement Pentecôtistes et Témoins de Jéhovah) tentent de promouvoir une lecture du Livre de la Genèse en l'étayant à des « preuves scientifiques ». On peut lire à ce titre le livre d'ARNOULD, Jacques. *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science ?* Paris, Albin Micher (coll. Espaces libres), 2009, notamment le passage « *Le scarabée bombardier fera-t-il sauter le mythe de l'évolution ?* » p. 161–164.

⁹¹ NOVICOW, Jacques. *La critique du darwinisme social*, Alcan, Paris, 1910, p. 164 cité par PICHOT, André. *La société pure: de Darwin à Hitler*, Flammarion, Paris, 2000, p. 66.

ne doit jamais oublier, c'est bien qu'il faut comparer des faits comparables. Des analogies purement extérieures ne peuvent pas suffire à édifier la science positive. »⁹²

Cette perspective vise une séparation totale des deux domaines, due à l'absence totale de lien entre le discours scientifique et celui théologique, pour mettre point au conflit. Chaque domaine se voit attribuer une autonomie totale, avec des discours distincts : l'observation du monde naturel pour la science, la foi où la morale pour la théologie. On retrouve ici la position du professeur Stephen Jay Gould, qui enseigne la géologie, la biologie et l'histoire des sciences à l'université Harvard : « Pour résumer, quitte à me répéter un peu, la nasse de la science, son magistère, concerne le domaine empirique : en quoi consiste l'Univers (les faits) et pourquoi il fonctionne ainsi (la théorie). Le magistère de la religion s'attache, lui, aux significations ultimes et aux valeurs morales. Ces deux magistères ne s'empiètent pas l'un sur l'autre. (...) ; la science étudie comment fonctionne le ciel, la religion comment faire pour le gagner. »⁹³ C'est une perspective où la science et la théologie (l'anthropologie théologique) sont condamnées à vivre soit dans l'ignorance (chaque discipline ayant sa propre autonomie), soit dans une confrontation des langages (dans des propos ou des accusations réciproques). Que dire ?

Le débat entre l'évolution et la création a généré certes des disputes. Mais ce débat a permis à la théologie de se renouveler et de saisir les limites d'une théologie naturelle qui voulait unir les résultats de la science et les arguments théologiques. Plus encore, cette rencontre a permis à la théologie de reconsidérer ses positions, en faisant appel à la tradition qui comprenait la création comme création originaire (*creatio originalis*), création continue (*creatio continua*) et comme nouvelle création (*creatio nova*). Dans cette controverse et dans le contexte de la théologie naturelle, la création originaire était considérée achevée, parfaite et non soumise à l'évolution.

L'élan des recherches scientifiques (biologie, paléontologie, géologie, etc.), de même que la pression des évidences de ces recherches, ont stimulé les théologiens à renouveler leur exégèse. Un simple regard sur le document *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, élaboré par la Commission Biblique Pontificale, permet de saisir la pluralité des méthodes et d'approches dans l'interprétation de la Bible.

⁹² NOVICOW, Jaques. *La critique du darwinisme social*. Paris, Alcan, 1910, p. 164 cité par PICHOT, André. *La société pure : de Darwin à Hitler*. Paris, Flammarion, 2000, p. 66.

⁹³ GOULD, Stephen Jay. *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »*. Paris, Seuil, 2000, p. 19.

Comme nous avons vu, une réflexion sur le thème de la création et de l'évolution ne consiste pas seulement séparer ou à accorder les résultats de la science et les données bibliques (théologiques). Il s'agit plutôt pour chacune des disciplines de rendre compte de la vie: la vie comme don de Dieu pour la théologie et la vie comme résultat de multiples fonctions pour la biologie. Les conditions de possibilité d'un tel dialogue est le renoncement au monopole des interprétations pour chaque discipline. L'une et l'autre ne peuvent découvrir leur identité que comme des vis-à-vis, dans un échange réciproque des connaissances scientifiques et des lectures bibliques (théologiques). Un tel dialogue permettrait à la théologie de forger son propre discours, en prenant distance avec les mouvements créationnistes, et à la science de prendre distance par rapport à la théologie et par rapport à l'athéisme dont les actions ressemblent beaucoup au dogmatisme des créationnistes. La théologie, quant à elle, en sera gagnante.

Mais comment comprendre la création de l'homme par Dieu par rapport à l'histoire? Comment accorder le langage mythique au langage historique?

CHAPITRE V

Mythe et histoire⁹⁴

« L'enjeu n'est pas seulement le statut du mythe, mais celui de la vérité elle-même à laquelle on se propose de le mesurer; la question est finalement de savoir si la vérité scientifique est toute la vérité, ou si quelque chose est dit par le mythe qui ne pourrait pas être dit autrement; »⁹⁵

(Paul Ricœur)

La question de l'origine de notre humanité renvoie à des récits qui commencent par « *Il était une fois...* ». C'est aussi ce que raconte le mythe de la création: « *quand rien n'était, alors...* ». Ces récits déterminent un point de départ sans précédent et font entendre quelque chose qu'on ne peut pas circonscrire dans le temps historique. La question de l'origine est mise en rapport avec l'imaginaire, sans référence au réel. C'est ainsi que procèdent non seulement les rédacteurs du récit de la Genèse, mais aussi les poètes et les philosophes: par exemple Platon, en produisant le mythe de l'androgynie pour raconter l'apparition de la différence sexuelle.

La compréhension et la confiance dans les mythes ne réunissent pas l'adhésion des philosophes, des sociologues, des théologiens ou des psychologues. Mais pourquoi cette méfiance et incompréhension du mythe? Si dans la Grèce « archaïque », « *mutos* » et « *logos* » ne s'opposaient pas⁹⁶, plus tard le mythe a été soumis

⁹⁴ Ce chapitre a fait l'objet d'une publication en SĂPLĂCAN, Călin. « Idee de "alianță" în simbolică miturilor » in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia*, XLVI, 1, 2002, p. 127–135.

⁹⁵ RICOEUR, Paul. « Mythe – l'interprétation philosophique », in *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD.

⁹⁶ « *L'un et l'autre semble avoir désigné un « récit sacré » concernant les dieux et les héros.* » cf. RAMNOUX, Claude. « Mythe – Mythos et logos » in *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD.

à des évaluations opposées.⁹⁷ Aujourd'hui « *la suspicion de la modernité a donné plutôt cours au sens grec tardif du mot, celui de l'époque des Lumières: une histoire inventée, fausse, une histoire fictive* », soutient Aurel Codoban. En faisant appel à Eliade, ce dernier se pose le problème de la fonction religieuse du mythe comme « *révéléateur ontologique et existentiel* »: « *Le mythe est le souvenir d'un ordre primordial et universel, à l'intérieur duquel l'homme se trouve à la croisée du ciel et de la terre, de la vie et de la mort. Il est quelque chose qui permet à l'existence humaine de se représenter comme destin.* »⁹⁸

Mais, comment comprendre le mythe en rapport avec l'histoire, dans les conceptions selon lesquelles le mythe est un événement placé hors l'histoire ? Pour répondre à cette question, nous allons faire appel à Paul Ricoeur.⁹⁹ Celui-ci fait l'hypothèse du mythe comme « *récit des origines* », c'est-à-dire un discours porteur de sens et de références par un événement fondateur placé avant l'histoire. Pour l'auteur, ce qui est essentiel, c'est moins la catégorie des choses instituées (le mode d'existence de l'homme: condition innocente ou déchue), que le rapport entre le temps historique et le temps mythique, c'est-à-dire le rapport à l'origine, « *comment quelque chose est né* ».

Paul Ricoeur rattache à cette définition du mythe trois « *corollaires* »:

- a. « *Le rapport des « représentations » avec la fonction d'instauration* », doit être correctement articulé au risque pour le mythe de perdre sa spécificité. Un attachement aux « *figures* » impliquées dans ces récits (dieux, messagers, héros, etc.) risque de faire perdre de vue sa fonction instauratrice. « *C'est sur cet aspect que reposera l'évaluation philosophique du mythe en tant que « représentation » dans l'idéalisme allemand; mais il importait de relier dès le début la forme dramatique à la fonction instauratrice.* »
- b. Le rapport entre le mythe et le rite concerne la fonction pratique, puisque le rapport entre le temps historique et le temps originaire est vécu sous la forme d'une répétition où le mythe est vécu rituellement.

⁹⁷ Cf. RICOEUR, Paul. « Mythe – l'interprétation philosophique », in *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD, – « *la raison condamne le mythe; elle l'exclue et le chasse; entre mutos et logos, il faut choisir; ainsi commença de dire Platon au livre II de La République, avant d'inventer lui-même des mythes.* »

⁹⁸ Cf. CODOBAN, Aurel. *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*. Iași, Polirom, 1998, p. 102 (notre traduction).

⁹⁹ RICOEUR, Paul in « Mythe – l'interprétation philosophique », *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD.

- c. Les implications psychologiques du mythe visent le rapport entre les valeurs émotionnelles du sacré et la fonction restauratrice du récit d'origine, où « *la liaison entre le temps historique et le temps primordial développe des affects propres* ».

En dépit de ces « *corollaires* », le mythe comme récit d'origine est limité. Pour montrer cela, l'auteur compare le mythe avec d'autres formes de discours qui ont une fonction instauratrice: pour cela il rapporte le mythe à l'histoire du salut et à l'eschatologie.

Si l'histoire du salut fait appel au mythe, dans son organisation narrative, sa structure intentionnelle est différente, comme le montre Paul Ricoeur: « *alors que le mythe rapporte le temps historique à un temps fondamental, l'histoire du salut relie la confession de foi à la narration d'actes de délivrance. [...] C'est un "récit-confession", qui couvre l'histoire d'Israël depuis la descente en Égypte jusqu'au don de la Terre en passant par l'événement fondateur de l'Exode.* »¹⁰⁰ Comment faire le lien entre mythe et l'histoire du salut, tout en sachant que cette dernière a une structure différente du mythe ? Paul Ricoeur montre qu'il y a d'un côté, une « historicisation du mythe » due à une compréhension de l'acte de création comme premier acte de salut. Ce n'est pas un hasard si le livre de la Genèse se trouve avant le livre de l'Exode. De l'autre côté, on trouve une « mythisation » de l'histoire du salut. Les récits d'origine ont incorporé la condition actuelle de l'homme: parfait à l'origine, désormais l'homme est souffrant et mortel. L'histoire du salut va assurer la sortie de l'homme de sa condition, par un acte libérateur qui sera compris comme une nouvelle création: « *L'instauration d'un peuple par un acte libérateur devient alors la clé historique de la création protohistorique.* »¹⁰¹

Dès lors, comment comprendre le rapport entre le mythe et l'eschatologie ? Les deux formes de discours ont des structures différentes, étant donné leurs intentions signifiantes: « *d'une part, on rapporte des actes fondateurs; d'autre part, on annonce une nouvelle économie de l'histoire.* » L'eschatologie est liée au discours prophétique qui annonce « *une nouvelle économie dans l'histoire* ». Le point commun entre l'eschatologie et le mythe est de se situer hors histoire: le mythe

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. « Mythe – l'interprétation philosophique » in *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD.

¹⁰¹ RICOEUR, Paul. « Mythe – l'interprétation philosophique » in *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD.

viser l'origine, l'eschatologie vise la fin. Entre les deux, l'histoire du salut, comprise comme libération, est située dans une nouvelle alliance: « *une nouvelle intervention de Jahvé est imminente qui éclipsera l'ancienne. C'est donc le dieu des actes libérateurs, mais instaurant une nouvelle histoire; cette histoire est représentée analogiquement comme nouvel exode et nouvelle alliance.* » À chaque rupture, correspond l'instauration d'un nouvel ordre qui peut être compris comme une restauration de l'origine. Dans ce cas, l'eschatologie prenant son sens dans le mythe des origines resterait subordonnée à celui-ci. Mais, il y a une autre manière de se rapporter à l'eschatologie. Il s'agit alors de prendre ses distances avec le mythe des origines, dans le sens d'une démythologisation, dans un rapport critique entre le récit des origines et une promesse autre que celle du retour à l'origine. Comprendre les rapports entre les deux reviendrait à dire: « *tous les commencements du passé sont, à quelque degré, des mythes de fin pour être des mythes de recommencements; il y a de multiples fins du monde derrière nous, des retours au chaos et des émergences.* »¹⁰²

La compréhension du rapport mythe/histoire étant acquise, nous allons poursuivre notre démarche qui vise la naissance de l'homme dans la perspective des récits mythiques. Pour cela nous allons utiliser les récits de la création en Genèse dans une étude comparative avec le mythe de l'androgyne chez Platon.

V.1. Le mythe de l'androgyne (Aristophane) et le mythe adamique (Genèse)

Comment justifier une lecture qui prend en compte le mythe de l'androgyne ? Tout simplement parce que le récit de la création en Gn2 semble considérer (du moins pour quelques auteurs) Adam comme androgyne. Nous allons faire donc une lecture comparative des récits des origines, la création d'Adam dans la Bible et le mythe de l'androgyne, en montrant les différences et les ressemblances qui les caractérisent.

a. La séparation entre l'homme et le monde

Selon le récit de la Genèse, l'homme et le monde sont co-originaux : les deux ont été créés par Dieu et de plus l'homme est tiré de la glaise du sol: « *Le*

¹⁰² RICOEUR, Paul. « Mythe – l'interprétation philosophique » in *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD.

Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. » (Gn2,7a). On voit que le monde et l'homme naissent par séparation. A partir du tohu-bohu originel, l'un commence avec deux. Une frontière les sépare, les différencie et les unit. Dans cette co-exposition originaire, la frontière entre le corps et le monde devient à la fois un lieu de division, un lieu de rencontre¹⁰³ et un lieu de lutte¹⁰⁴. Dans ce corps à corps violent (entre le corps de l'homme et le corps du monde), la différence disparaît au profit de cette frontière qui devient l'enjeu même de la lutte. C'est une frontière à fleur de peau où s'inscrivent les blessures de cette lutte, en s'incarnant dans une image qui marque visiblement autant le corps que le monde. Par l'image, le corps se trouve ex-posé au monde. En même temps le monde est im-posé au corps, en le marquant visiblement. Il n'y a pas de jugement possible du monde avant que celui-ci ne nous touche visiblement, ce qui implique une distance. L'image du corps s'inscrit dans cette intentionnalité originaire, qui est son ouverture au monde et qui contient la signification première du monde.

Ainsi l'homme trouve dans le monde une destination, vers laquelle il ne cesse de se projeter. De la même façon, le monde se trouve là, comme un donné offert à l'homme. Avant de réfléchir sur le monde, c'est-à-dire de penser le monde, il faut se laisser imprégner par le monde, c'est-à-dire accueillir ses impressions. Réfléchir, ce n'est donc pas chercher à découvrir quelque chose à l'intérieur de soi-même, ou encore investir le monde de sa subjectivité, mais de lui restituer cette impression produite par lui (qui ne se confond pas avec mon imaginaire ou mes rêveries). Cela se fait d'abord par le corps qui essaie de donner un sens à travers sa capacité ou son incapacité de se mesurer aux choses, à travers sa résistance ou sa passivité. Le corps s'éprouve comme structure anatomique engagée dans le monde, où il fait l'épreuve de sa puissance et de sa faiblesse (Gn3,17-18), jusqu'au moment où le corps s'abandonne

¹⁰³ Nos capteurs sensoriels (olfactifs, gustatifs, kinesthésiques, auditifs, visuels) nous servent à percevoir le monde. Cette perception du monde, est singulière car chaque personne a une manière unique de se rapporter au monde. L'accès singulier au monde et à la manière unique de le percevoir, constitue la base de la différenciation entre individus : « *Nous percevons le monde de notre point de vue, de la place unique à laquelle chacun se tient.* » FOURURE, Sophie. « A la frontière-contact du réel » in *Revue Gestalt*, nr.31, 2006, p. 165-166.

¹⁰⁴ « *Le contact est la première réalité, l'expérience à la frontière-contact entre un organisme et son environnement.* » FOURURE, Sophie. « A la frontière-contact du réel » in *Revue Gestalt*, nr.31, 2006, p. 168.

à nouveau au monde, car : « *tout vient de la poussière et tout retourne à la poussière.* » (Ec3,20)¹⁰⁵

Cela est attesté par l'irruption de l'image du corps dans le monde et de l'image du monde dans le corps. Réfléchir, c'est d'abord accueillir les impressions du monde. Comme le relève Umberto Galimberti : « *Lorsque je « réfléchis sur moi » je ne découvre jamais mon intériorité mais mon exposition originaire au monde* »¹⁰⁶

*b. La séparation entre l'homme et la femme (le mythe de l'androgynie et le mythe adamique)*¹⁰⁷

Tant le mythe de l'androgynie que le mythe biblique de la création sont des récits des origines. Ce qu'ils ont en commun c'est le souci de dire l'événement fondateur de l'humanité en tant que différence sexuée et son rapport à un temps fondamental. Les deux mythes présentent certaines ressemblances et différences que nous allons présenter.

Ressemblances. Deux textes présentent dans la Bible la création de l'homme : « *Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; mâle et femelle il les créa.* » (Gn1,27) et « [...] *il prit l'une de ses côtes et referma les chairs à sa place. Le SEIGNEUR Dieu transforma la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme qu'il lui amena.* » (Gn2,21–23)

Certaines interprétations hébraïsantes des textes bibliques de la création de l'homme, nous dit Xavier Lacroix, discernent dans ce texte une création en deux temps : d'une part, la création de l'homme, et d'autre part, la création de l'homme et de la femme, comme passage du singulier au pluriel. D'autres commentaires midrashiques, remarque l'auteur, font appel aux thèmes des androgynes : « *lorsque Dieu a créé Adam, il l'a fait « double face » puis il l'a scié pour en faire deux corps.* »¹⁰⁸

Attribué par Platon à Aristophane, le mythe de l'androgynie présente l'être humain comme une sphère, caractérisée par la perfection et la totalité :

¹⁰⁵ Remarquons que c'est le corps qui va en terre et non pas l'âme.

¹⁰⁶ GALIMBERTI, Umberto. *Les raisons du corps*. Paris, Grasset/Mollat, 1998, p. 81.

¹⁰⁷ Cette partie a fait l'objet d'une publication en : SĂPLĂCAN, Călin. « *Ideea de "alianță" în simbolică miturilor* » – Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia, XLVI, 1, 2002, p. 127–135.

¹⁰⁸ Cf. LACROIX, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris, Cerf, 1992, p. 288.

« Jadis notre nature n'était pas ce qu'elle est à présent, elle était bien différente. D'abord il y avait trois espèces d'hommes, et non deux, comme aujourd'hui : le mâle, la femelle et, outre ces deux-là, une troisième composée des deux autres ; le nom seul en reste aujourd'hui, l'espèce a disparu. C'était l'espèce androgyne qui avait la forme et le nom des deux autres, mâle et femelle, dont elle était formée ; aujourd'hui elle n'existe plus, ce n'est plus qu'un nom décrié. De plus, chaque homme était dans son ensemble de forme ronde, avec un dos et des flancs arrondis, quatre mains, autant de jambes, deux visages tout à fait pareils sur un cou rond, et sur ces deux visages opposés une seule tête, quatre oreilles, deux organes de la génération et tout le reste à l'avenant. »¹⁰⁹

Ces êtres, « étaient aussi d'une force et d'une vigueur extraordinaires, et comme ils avaient de grands courages, ils attaquèrent les dieux [...] Alors Zeus délibéra avec les autres dieux sur le parti à prendre. [...] Je vais immédiatement les couper en deux l'un après l'autre [...] Ayant ainsi parlé, il coupa les hommes en deux, comme on coupe des alizés pour les sécher ou comme on coupe un œuf avec un cheveu ; et chaque fois qu'il en avait coupé un, il ordonnait à Apollon de retourner le visage et la moitié du cou du côté de la coupure, afin qu'en voyant sa coupure l'homme devînt plus modeste, et il lui commandait de guérir le reste. Apollon retournait donc le visage et, ramassant de partout la peau sur ce qu'on appelle à présent le ventre, comme on fait des bourses à courroie, il ne laissait qu'un orifice et liait la peau au milieu du ventre : c'est ce qu'on appelle le nombril. »¹¹⁰

L'étymologie du mot « sexe » nous renvoie au verbe « *secare* », qui signifie sectionner, couper. Être sexué veut dire « être sectionné », c'est-à-dire être séparé de l'autre. Le sexe devient le lieu d'une coupure, d'une blessure. Mais cette action de sectionner (« sexionné ») les êtres humains fait naître en eux le désir de l'autre¹¹¹ :

« Or, quand le corps eut été ainsi divisé, chacun, regrettant sa moitié, allait à elle ; et, s'embrassant et s'enlaçant les uns les autres avec le désir de se fondre ensemble, les hommes mouraient de faim et d'inaction, parce qu'ils ne voulaient rien faire les uns sans les autres ; et quand une moitié était morte et que l'autre survivait, celle-ci en cherchait une autre et

¹⁰⁹ PLATON. *Le Banquet*. Paris, Classiques Garnier, 1922, 189d-193d. Traduit par Emile CHAMBRY.

¹¹⁰ PLATON. *Le Banquet*. Paris, Classiques Garnier, 1922, 190.

¹¹¹ Cf. LACROIX, Xavier. *Les mirages de l'amour*. Paris, Bayard / Centurion, 1997, p. 25s ; LACROIX, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris, Cerf, 1992, p. 287 et suivant.

*s'enlaçait à elle, soit que ce fût une moitié de femme entière — ce qu'on appelle une femme aujourd'hui —, soit que ce fût une moitié d'homme, et la race s'éteignait. »*¹¹²

Xavier Lacroix trouve des traits communs entre le texte de Platon et le texte de la Genèse. Il s'appuie sur une tradition talmudique qui traduit le terme « côte » (*tsela*) par le terme « côté »¹¹³. Plus encore, dit-il, un rapprochement entre la création du nombril dans le texte de Platon et la fermeture des chairs faite par Dieu est envisageable.

Différences. L'étude comparative de ces deux textes, faite par Xavier Lacroix, révèle des conceptions différentes de la sexualité. Car, pour l'auteur, si ces deux textes se ressemblent, leur signification prend une orientation différente. Il relève cinq points de divergence entre les textes :

- a. Si dans le texte grec la séparation et de ce fait l'apparition des frontières sont le résultat d'une punition, dans le texte biblique celle-ci est un bienfait : « *Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà, c'était très bon.* » (Gn1,31) L'acte créateur de Dieu se manifeste par la séparation entre le ciel et la terre, entre la lumière et la nuit. Plus encore, Dieu ne considérant pas la solitude bonne pour l'homme¹¹⁴, l'apparition de la femme constitue une légitime source de joie¹¹⁵ pour l'homme.
- b. Un trait qui fait la différence entre les deux récits est lié à la création de la femme comme étant édifiée en dehors de l'homme. Si Dieu construit la femme de la côte (« du côté ») de l'homme, il n'en reste pas moins que les deux (l'homme et la femme) sont l'objet d'un acte créateur spécifique et

¹¹² PLATON. *Le Banquet*. Paris, Classiques Garnier, 1922, 189d-193d. Traduit par Emile CHAMBRY.

¹¹³ Cette perspective est soutenue aussi par WENIN, André. *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*. Paris, Cerf, 2007, p. 74 : « *La tradition chrétienne a imposé une lecture malencontreusement incorrecte : la fameuse "côte" d'Adam. Une rapide enquête biblique, concordances et lexiques en main, a vite fait de renseigner le lecteur : le sens de « côte » n'est attesté nulle part pour le mot cela' qui désigne obstinément un "côté" (de l'arche, de la Tente, du Temple, d'une montagne), voire chacun des deux battants d'une porte. Pas l'ombre d'un os, donc.* »

¹¹⁴ Cf. Gn2,18 : « *Le SEIGNEUR Dieu dit : "Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul. Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée."* »

¹¹⁵ cf. Gn2,23 : « *L'homme s'écria : "Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci, on l'appellera femme car c'est de l'homme qu'elle a été prise."* »

qu'ils deviennent des sujets à part entière; alors que dans le texte de Platon ils ne sont que la moitié d'un tout.

- c. Si dans le mythe d'Aristophane ce tout que constitue l'androgyné est sexué (masculin et féminin) avant la séparation, dans le texte biblique Adam n'est ni *andreios* (homme), ni *gyne* (femme). L'analyse étymologique des mots homme et femme (*îych* et *îchah* en hébreu¹¹⁶) soutient l'égalité dans une même nature et la différence. Xavier Lacroix va plus loin avec son analyse étymologique pour rapprocher les caractères *yod* et *he* (caractères qui font la différence entre l'homme et la femme) de l'ensemble qui forme le début du nom divin *Yah*. Cela pousse l'auteur à poser la question: « *La différence des sexes, lieu de révélation du divin ?* »¹¹⁷
- d. Dans le texte grec l'homme et la femme sont retournés l'un vers l'autre, vers leurs blessures, par punition; alors que dans le texte biblique l'homme et la femme sont des vis-à-vis.
- e. Dans le texte de Platon la manière d'être homme ou femme est le lieu d'une blessure, conséquence d'une double séparation: séparation de l'autre sexe et séparation de son propre origine. De cette blessure naît le désir de revenir à l'état originare, le «désir d'établir un état antérieur». Le rapport désir/unité est présenté de manière différente dans les deux textes. Le texte de Platon présente ce rapport comme une nostalgie du passé, alors que le texte biblique le présente comme une nouveauté du futur, comme accueil de l'autre dans la joie. Désir de retrouver l'unité perdue dans le texte des androgynes, désir d'unité dans le futur, dans le texte de Gn2,24: « *ils deviendront une seule chair* ».

La conclusion de l'auteur est claire: « *alors que dans le mythe unité et dualité s'opposait (...), dans le récit biblique elles vont de pair, on pourrait même dire qu'elles s'appellent mutuellement: la séparation appelle l'unité, l'unité suppose la séparation. La différence sexuelle se révèle être le lieu de l'une et de l'autre.* »¹¹⁸

Xavier Lacroix ne conteste pas le fait que cette nostalgie pour le passé, ce désir de retour à la condition primitive d'indifférenciation, trouve un écho

¹¹⁶ cf. note t), Gn 2,23 in TOB (Traduction Œcuménique de la Bible), 3-ème édition, 1989, p. 55.

¹¹⁷ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 291.

¹¹⁸ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 292.

dans la psychologie de l'être humain, en offrant une interprétation de la sexualité, exploitée par Freud. Ce qu'il reproche à ce type d'interprétation c'est son caractère illusoire¹¹⁹ du lien fusionnel.¹²⁰ Ce lien, dit-il, mène à la négation de toute différence et en dernier à la mort, car le mythe de l'androgynie raconte que « *s'embrassant et s'enlaçant les uns les autres avec le désir de se fondre ensemble, les hommes mouraient de faim et d'inaction.* »¹²¹ Plus encore, dit X. Lacroix, une telle attitude mène à la dissolution du désir, car dans le mythe de Platon, une fois que les moitiés se rencontrent et s'unissent, elles n'ont plus aucun désir.

Les études de Paul Ricoeur¹²² reconnaissent la valeur de l'inconscient dans le devenir du sujet par le fait que l'inconscient initie le sujet à la vérité de son désir dans un processus de reconnaissance intersubjective. Pour P. Ricoeur l'interprétation des mythes comporte deux dimensions, liée au décentrement du *Cogito*:

a. Une première interprétation est dite « par le bas ». Elle se situe dans le champ de l'herméneutique psychanalytique, pour laquelle il faut découvrir et accéder à notre conscience: « *La conscience n'est pas la première réalité que nous pouvons connaître, mais la dernière.* »¹²³ Il faut avoir la conscience que les forces inconscientes me constituent, en provoquant une invitation pour m'analyser et m'interpréter.

b. Une deuxième interprétation est dite « par le haut ». Elle se situe dans le champ d'une herméneutique phénoménologique des symboles religieux, appréhendés dans une perspective eschatologique de la conscience, comme advenir de la conscience qui se situe dans le prolongement d'une genèse de sens. Dans cette perspective d'interprétation, les déterminations religieuses viennent du supraconscient, c'est-à-dire du devenir de la conscience.

¹¹⁹ En reprenant le thème des androgynes dans un autre de ses livres *Les mirages de l'amour*. Paris, Ed. Bayard/Novalis, 1997, p. 30 – Xavier Lacroix fait appel à l'humour de Sacha Guitry: « *Dans le mariage, l'homme et la femme ne font qu'un, la question est: lequel ?* », pour mettre en valeur le refus de subordination des individus à cette unité, surtout quand on sort de la sphère des relations sexuelles pour se situer au niveau de la vie du couple.

¹²⁰ « *Ne faire plus qu'un au lieu de deux est-il possible ? Serait-ce même souhaitable ? Cette non dualité n'exigerait-elle pas le sacrifice de la différence individuelle, différence indissociable de la vie ?* » in LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 288.

¹²¹ PLATON. *Le Banquet*. Paris, Classiques Garnier, 1922, 189d-193d.

¹²² RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris, Seuil, 1969.

¹²³ RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris, Seuil, 1969, p. 318.

L'herméneutique de Paul Ricœur ne sépare pas les deux dimensions, en montrant que, prises séparément, aucune d'entre elles n'a raison. D'une part, le sujet n'est pas un pur cogito, c'est-à-dire qu'il ne peut devenir lui-même que par l'intermédiaire de l'inconscient. D'une autre part, ce devenir de la conscience n'est possible que par l'attraction qu'exercent les symboles du sacré sur le sujet. A travers le Cogito, le sujet se manifeste symboliquement entre son archéologie et son eschatologie.

c. La séparation entre humanité et animalité

Dans le cadre de la création, la séparation mène à une autre différence, mais aussi à une autre ressemblance: celle qui existe entre l'homme et l'animal.

D'abord, concernant la ressemblance, l'animal comme l'homme, sont tous les deux *nefesh hayah*, c'est-à-dire « être vivant », « créature animée de vie ». D'ailleurs, l'homme va être appelé à donner un nom aux animaux: « *Tout ce que désigna l'homme avait pour nom "être vivant"* » (Gn2,19). L'homme comme l'animal sont *basar* (Gn6,13.19; 7,15; 9,11) c'est-à-dire chair. Plus encore, Dieu peut retirer la *ruah*, pour les deux. Ensuite, concernant la différence, il y a une frontière entre l'homme et l'animal, qui ne peut pas être dépassée. L'homme est co-créateur, en nommant les animaux, mais aussi par le fait qu'il les domine (Gn1,28). De même, les relations sexuelles avec les animaux sont proscrites (Ex22,18; Lv18,23) et il est permis à l'homme de manger l'animal.

André LaCocque fait une approche entre l'animalité et l'humanité, en rapprochant la ressemblance et la différence autour du domaine sexuel. L'auteur fait appel à l'épisode d'Ève et du serpent. Ce dernier aborde la femme et la tente avec le désir du savoir et celui de rivaliser avec Dieu. Cette tentation finit par ouvrir les yeux d'Ève, et à sa suite d'Adam, sur la nudité. Certains rabbins, nous dit l'auteur, ont rapproché l'offre d'Adam et celle du serpent. Adam ne peut offrir que ce qu'il a reçu de Dieu, alors que le serpent, en minimisant ce don, offre à Ève une alternative magique: un fruit qui rend semblable à Dieu par la connaissance. Le serpent apparaît dans sa nudité phallique. Il désengage l'humanité dans la création, à travers la frontière qui les séparait: l'homme renie son humanité, puisqu'il veut être comme Dieu. Le rapport entre l'homme et la femme est faussé, puisque maintenant ils savent qu'ils sont nus. Leur regard étant centré sur la surface de leur corps, ils sont incapables d'aller dans la profondeur des choses, à leur référence. Ils sont incapables d'une communication réelle.

Mais, « *l'histoire reste impossible tant que les frontières se contentent de diviser et d'ordonner la vie humaine, en se fermant dans le temps d'une répétition qui vise la continuité d'un éternel présent; mais, elle devient en revanche possible lorsque ses frontières, tracées ou écrites sur le sol, les corps et sur ce qui les représentent ou s'y substitue, commence à s'ouvrir à un temps qu'il ne s'agit plus seulement de fonder et de continuer mais de questionner et d'inventer.* »¹²⁴ Inscrire le sujet dans une histoire c'est l'inscrire avec sa liberté, son désir, son langage.

V.2. Une ontologie du corps-sujet

Nous allons nous situer dans la perspective d'interprétation de Xavier Lacroix.¹²⁵

a. *Être ou ne pas être son corps*

Les liens et les tensions entre le sujet et le corps sont mis en évidence tout au long de l'histoire de la philosophie. Cela s'exprime à travers deux verbes : avoir et être. L'affirmation « j'ai un corps » implique une prise de distance, une extériorité du sujet, qui rejoint certaines positions culturelles d'aujourd'hui pour lesquelles le corps est une « machine », un objet. Mais l'expérience de la souffrance, de la jouissance, etc. vient m'infirmier cela, pour me dire que : « je suis mon corps ».

Une telle question qui touche le corps, c'est bien l'homme qui se la pose, car dire « je suis mon corps » ne peut se faire qu'à travers le langage et la pensée. Dès qu'on réfléchit sur le corps humain le rapport entre le corps-objet et le corps-sujet surgit dans la problématique philosophique. Cependant, il est difficile d'identifier complètement l'homme à son corps ou de le distinguer entièrement de lui : « *L'identité de la personne et de son corps est donc à la fois à affirmer et à nier* »¹²⁶

D'où un « je » pris entre un extérieur et un intérieur, entre le corps et l'esprit. Nous pouvons dire qu'à travers les expériences des tensions, des contradictions ou des dissociations le corps s'éprouve alternativement comme sujet et comme objet. Dans l'expérience que je fais d'autrui, j'éprouve son corps à

¹²⁴ CHEVALIER, Laurent. « *La frontière entre la guerre et la paix...*, 2003.

¹²⁵ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 198-207.

¹²⁶ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 195.

travers le contact de sa peau ou à travers son image, et pourtant l'autre m'échappe.

Quelles sont les conséquences éthiques d'une telle affirmation ? D'abord le renoncement à un double rêve : de renoncer à servir une subjectivité idéale, au détriment du corps et de renoncer à la coïncidence avec le corps au détriment de la conscience. Ensuite situer le lien entre le sujet et son corps, entre «avoir» et «être», est une situation intermédiaire dont le verbe *habere* peut rendre compte. Il veut dire «avoir» dans sa forme active, «se tenir» dans sa forme réfléchie et «manière d'être» en tant que substantif. «*Être corps, s'est déjà habiter.*»¹²⁷ Habiter, c'est se sentir chez soi, être accueilli dans un espace qui ne nous ignore pas. Mais est-ce qu'on peut réduire le «je» au corps ? N'est-il pas aussi liberté, conscience, langage et désir ?

b. Être liberté, langage, désir

Claude Bruaire¹²⁸ affirme que l'existence humaine requiert trois puissances originales irréductibles aux autres : la liberté, le langage et le désir. Ces puissances distinguent l'homme de l'espèce animale. Par la liberté, l'homme s'exprime dans sa singularité étant capable de disposer de lui-même et de se déterminer par ses actions et par ses propres initiatives. Par le langage en rapport avec la pensée, l'homme est capable d'exprimer dans une pensée rationnelle une signification déterminée. Par le désir, qui s'enracine et transite l'ordre naturel du corps, l'homme est emporté dans un mouvement indéterminé qui le pousse à combler une carence originaire. Si ces trois puissances se distinguent ou même s'opposent les unes aux autres, elles ne doivent pas être séparées. Entre ces trois puissances nous pouvons discerner trois relations dialectiques (désir – liberté, liberté – langage, langage – désir) qui donnent naissance à une triple série d'affrontements ou parfois à des attitudes exclusives. Ce qui ressort de ces dialectiques, c'est que l'existence humaine ne peut échapper à ces attitudes d'exclusions successives : le sujet n'est ni son corps, ni sa liberté, ni son langage. L'originalité de la pensée de Bruaire est qu'au lieu d'affronter deux par deux ces puissances, il les articule en trois syllogismes où chaque terme assure à tour de rôle la médiation concrète des deux autres. Suivant cette logique, on peut dire que je ne suis ni désir (corps), ni liberté (volonté), ni langage (pensée). Et pourtant, – dans une ontologie du sujet-corps – les trois sont

¹²⁷ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 196.

¹²⁸ BRUAIRE, Claude. *Philosophie du corps*. Paris, Seuil, 1968, p. 193–199.

nécessaires: il est nécessaire de passer par la médiation du corps pour pouvoir parler du sujet libre et parlant. Claude Bruaire s'engage sur une voie qui s'appuie sur la théorie hégélienne du syllogisme: Nature-Esprit-Logos. Une telle conception, déploie d'une part une logique de l'existence, qui démasque les dialectiques qui pervertissent l'existence humaine, et ouvre d'autre part à travers les syllogismes, aux conditions logiques qui rendent l'existence cohérente.

c. *Être vivant*

Mais ce faisant, Claude Bruaire fait une épure abstraite de l'existence humaine. En accord avec M. Henry¹²⁹ soulignons qu'avant d'être liberté, langage et désir, l'existence humaine est liée à l'ordre naturel du corps et au corps individuel et donc d'abord à la sensibilité. La subjectivité est sensibilité, elle est vie et sa chair est la substance même de la vie. Une problématique phénoménologique nouvelle nous est offerte dans le dédoublement de l'apparaître, de ce qui se donne à nous : la vie est ce qui se donne à soi-même et ce qui est donné à soi. Comment penser le corps vivant ? On s'éprouve soi-même dans le vivre : *«la vie est auto-affection et la subjectivité est autorévélation de la vie à elle-même.»* Dans cette autorévélation de la vie à elle-même dans la subjectivité et se manifestée dans la puissance du sentir et du mouvoir où M. Henry y distingue trois acceptations du mot corps:

- a. *«Le corps originaire»* ou la chair, où la vie se manifeste dans toute sa puissance. Le corps originaire est le corps vécu, le vivre incarné.
- b. *«Le corps organique»* comprend les organes, les tissus, les membres, bref toutes les parties du corps, sans lien entre elles. Entre le corps originaire et l'organique, la différence est celle qu'il y a entre donation et donné. Le corps organique se situe à la frontière entre l'immanence et la transcendance.
- c. *«Le corps objectif»* est le corps soumis aux déterminations spatio-temporelles, à la perception extérieure et donc susceptible d'une analyse scientifique.

¹²⁹ HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, PUF, 1965, p. 200–205.

Orienter notre débat dans la sphère de la phénoménologie nous a permis de penser le vivre incarné: le corps originaire se trouve à la jointure entre le corps organique et le corps objectif, se constituant dans une zone de frontière entre les deux autres. Ainsi le dualisme corps-esprit se voit dépassé et dédoublé en corps organique – corps originaire et corps originaire – corps objectif. Le corps est à la fois lieu de l'immanence et de la transcendance. La passion de la chair s'inscrit dans le passage entre les deux.

La psychanalyse amène ici sa contribution en parlant du corps psychique. Pour elle le corps n'est pas seulement une réalité consciente, mais aussi une réalité inconsciente qui réfère à la composition fantasmatique du corps vécu. Quand la psychanalyse parle de l'image du corps, ce terme ne recouvre la même réalité qu'en biologie ou en théologie. Pour la psychanalyse le corps vécu est le corps marqué par le plaisir, l'angoisse ou la souffrance.

CHAPITRE VI

Passion de la chair, passion de l'image¹³⁰

« Si j'ai dit que l'inconscient est le discours de l'Autre avec un grand A, c'est pour indiquer l'au-delà où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance. »¹³¹

(Jacques Lacan)

S'il faut avoir une origine pour pouvoir partir, nous dit Daniel Sibony¹³², il faut la perdre. Le danger est d'y rester, de jouir, de se perdre en elle ou d'être fasciné. Mais cette origine est de l'ordre de la transmission et se présente comme un lieu constellé (monde, parents, corps, langue, etc.), comme un horizon qui nous échappe, et pourtant, qui nous suit quand on veut la fuir, s'éloigne quand on veut l'approcher. Ainsi, nous ne pouvons que saisir les effets de l'origine, car elle fraie des passages entre deux instances entre lesquelles nous sommes pris.

L'irréductible écart entre soi et son image marque du sceau de l'imaginaire toute opération d'identification subjective. Cette impossibilité d'avoir un accès direct à sa propre visibilité est indissociable de la genèse du sujet imageant qui va mettre au monde le sujet de la séparation, le sujet symbolique, le sujet parlant. L'identification est une opération intersubjective, le sujet accède à sa propre visibilité au moment où il désigne cette image de soi comme image d'un autre, comme image pour l'autre. L'image donne accès à la visibilité pour un sujet séparé qui fait l'épreuve d'un deuil, celui de sa propre unité. L'impossibilité de se voir autrement qu'à distance de soi arraché à l'immédiateté, est une opération anthropologique.

¹³⁰ Ce chapitre a fait l'objet d'une publication en: SĂPLĂCAN, Călin. «La structuration inconsciente du sujet humain dans la perspective du corps et de l'image» in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, LI 3, 2006, p. 9–22.

¹³¹ LACAN, Jacques. *Écrits I*. Paris, Ed. Seuil/Essai, 1996, p. 284.

¹³² SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991, 31–32.

Le rapport entre le corps et l'image est difficile à cerner et à définir en psychanalyse. Selon la manière de se situer en rapport avec la frontière entre corps et image, on a eu affaire à des concepts – comme l'image du corps, le schéma corporel, l'image spatiale du corps ou l'image inconsciente du corps – qui mettent l'accent soit du côté physiologique, biologique du corps, soit du côté imaginaire, fantasmatique de celui-ci. Ces concepts employés par Schilder¹³³, Lacan¹³⁴ et Dolto¹³⁵ ne recouvrent pas la même réalité.

Chez Schilder l'image du corps tourne autour du support physiologique, qui va déboucher soit sur la structure libidinale de l'image du corps, soit sur sa signification sociale. En se limitant à l'image tridimensionnelle des postures et positions, l'auteur passe sans faire de distinction entre schéma corporel et l'image du corps :

*« Le schéma corporel est l'image tridimensionnelle que chacun a de soi-même. Nous pouvons aussi l'appeler « image du corps », terme bien fait pour montrer qu'il y a ici autre chose que sensation pure et simple, et autre chose qu'imagination: un « apparaître » à soi-même du corps; »*¹³⁶

Malgré cette carence de distinction, son apport sera décisif quant aux études psychanalytiques menées par la suite sur le rapport image-corps, notamment à partir de son étude sur le « membre fantôme »¹³⁷, dans le sens d'une articulation entre la dimension physiologique et celle imaginaire, du concept de schéma corporel et image du corps tel que le fera plus tard Françoise Dolto.

VI.1. Le stade du miroir chez Lacan

Le corps du petit enfant est mis en scène très tôt par l'intermédiaire des échanges corporels, notamment tactiles. Pendant les premiers cinq ou six mois de sa vie, l'enfant ne différencie pas son corps de celui de sa mère ou du monde extérieur. Le sentiment d'identité corporelle, essentiel dans l'élaboration de l'identité du sujet, se fait à travers l'éveil à la vie instinctuelle: la manière dont l'enfant est traité, soigné, caressé. L'enfant va ainsi représenter de manière imaginaire les parties de son corps et leurs fonctions par la localisation des activités

¹³³ SCHILDER, P. *L'image du corps*, Paris, Gallimard/Tel, 1980.

¹³⁴ LACAN, Jacques. *Ecrits I*. Paris, Ed. Seuil/Essai, 1996.

¹³⁵ DOLTO, Françoise. *L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil/Essai, 1984.

¹³⁶ SCHILDER, P. *L'image du corps*, Paris/Tel, Gallimard, 1980, p. 35.

¹³⁷ SCHILDER, P. *L'image du corps...*, p. 85–92.

de succion ou d'excrétion par exemple. Ainsi l'enfant associe les sensations corporelles avec les expériences affectives et relationnelles.

Étant donné que l'accès à l'œuvre de Lacan est difficile, en raison de sa pensée qui prend des chemins tortueux, nous ferons d'avantage appel à des travaux sur Lacan et moins à ses propres écrits.

Si pour établir la carte du psychisme humain, Freud se rapporte à une topologie de type

CONSCIENT (CS) – INCONSCIENT (ICS) – PRECONSCIENT (PCS)		
MOI	ÇA	SURMOI

Lacan va utiliser la distinction:

IMAGINAIRE – SYMBOLIQUE – REEL

C'est à partir de cette distinction qu'il va développer son analyse sur le « *stade du miroir* ». Si pour lui, le symbolique constitue l'ordre fondamental, dans l'enfance c'est l'imaginaire qui nous domine. Précisons le sens de ces concepts fondamentaux.

a. *L'imaginaire*

Lacan s'appuie dans ses démarches sur les expériences menées par Wallon. Ce dernier constate que l'enfant reconnaît l'image d'autrui vers trois mois, mais il n'arrivera pas à connaître l'image de son corps que vers huit mois. Lacan¹³⁸ reprend ces observations, pour expliquer que l'enfant passe de l'état d'indifférenciation, d'une dualité non connue, vers un état de différenciation entre lui et autrui, qui est le début de son identification comme sujet.

« *L'assomption plus jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qui est le petit homme à ce stade infans, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire symbolique ou le je se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universelle sa fonction de sujet.* »¹³⁹

La quête de son indentification se fait progressivement, dans une opposition, entre le fantasme du corps morcelé et l'image unifiée de lui-même. Cette identification va s'effectuer progressivement comme une espèce de conquête

¹³⁸ LACAN, Jacques. *Écrits I*. Paris, Ed. Seuil/Essai, 1996, p. 89–97.

¹³⁹ LACAN, Jacques. *Écrits I...*, p. 90.

que l'enfant va accomplir à partir de sa propre image projetée dans le miroir, où il anticipe l'unité de son corps, dans un impact où naîtra cette jubilation dont parle Lacan, due à l'appropriation de l'image de son corps. Ce premier amour de soi est une illusion. La quête de son identification peut être décrite schématiquement en trois étapes principales :

Au début, quand l'enfant commence à s'intéresser à son image dans le miroir il perçoit son reflet comme son être réel, mais sans se rendre compte que l'image qu'il regarde est la sienne. Il l'aperçoit comme l'image d'un autre ou d'un objet, d'où les tentatives de s'emparer ou de sourire à celui qui se mire. Malgré la différence de localisation dans l'espace, il ne fait pas la distinction entre l'image du miroir et la présence de la personne qui le porte !

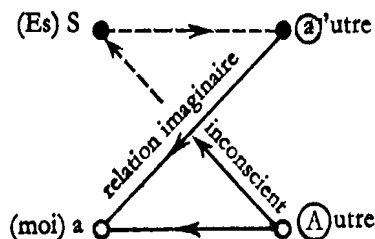
Ensuite, l'enfant va comprendre, à coups de répétitions et de maturation psychique, que « l'enfant vu dans le miroir » n'est pas réel. Il se rend compte que son reflet n'est qu'une image, différente de son corps réel. Le fait de ne plus agir à l'image reflétée pour tenter de l'attraper confirme cela. Mais il ne réussit pas encore à identifier cette image, comme sienne.

Enfin, l'enfant finit par reconnaître l'image du miroir comme étant la sienne, qu'elle le représente. Il fait le lien entre l'image et la personne. Il s'identifie finalement à partir du miroir, en associant le corps et son image et en distinguant son image de celles des autres qui l'accompagnent.

L'imaginaire se met en place à partir de l'identification de l'enfant en ce double de lui-même, cette image qui n'est pas lui, mais qui lui permet de se reconnaître. Cette situation s'avère aliénante quand elle va se perpétuer toute la vie. D'autres images viendront par la suite « sur-impressionner » cette première image : celle du héros invincible ou de la beauté irrésistible. La structuration du moi se fait par l'imaginaire, et manque tout rapport à la vérité du sujet réel, en étant analogue au rêve. L'ordre symbolique va opérer ce travail de passage de l'imaginaire au réel, du rêve à la réalité du sujet humain, passage d'un sujet tout-puissant dans la réalisation de ses désirs à un sujet marqué par le manque d'être et le deuil de la toute-puissance.

Que peut-on retenir de cette démarche sur l'imaginaire ? En faisant appel au schéma L de Lacan¹⁴⁰, ce qui nous intéresse c'est d'abord la relation S-a'-a.

¹⁴⁰ LACAN, Jacques. *Écrits II...*, p. 66.



S = sujet (l'être humain en devenir qui s'identifie avec l'image du miroir)
 a' = autre (l'objet de la relation imaginaire: l'image du miroir, l'autre fantasmé ou désiré.)

A = Autre (le lieu où « ça parle », « ça pense »)

a = moi (le résultat pour le sujet de cette relation)

L'autre (a'), est perçu en fonction des attentes du sujet, de ses désirs. Il peut être l'image de soi ou d'un autre, un statut social, une idéologie, etc. La fonction de l'image est essentielle, mais ambiguë. Elle est à la fois humanisante, car elle libère le sujet de l'angoisse du corps morcelé, et en même temps elle est aliénante, car elle immerge le sujet dans une relation imaginaire. Dans l'être humain il y a un écart entre le Sujet réel et le moi imaginaire issu de nos fantasmes. L'enfant devra surmonter cette illusion, qui le trompe dans le rapport avec lui-même, avec les autres et avec la réalité. Il doit casser l'image au miroir pour avoir accès au réel. C'est le rôle de l'ordre symbolique.

b. L'ordre symbolique

Comment éviter un court-circuit entre le Sujet réel et le Moi imaginaire ? Pour répondre nous allons référer maintenant à l'autre partie du schéma L : S–A–a. Lacan va se rapporter aux découvertes de Freud sur la signification des rêves, des lapsus, des maladies. Tout cela « parle », mais ça dit autre chose que ce que l'on entend immédiatement, car cela relève de l'Autre, de l'inconscient. Lacan va parler de l'Autre (A), comme lieu où « ça parle » et « ça pense », d'où toute parole ne peut que provenir. L'accès à l'ordre symbolique se fait avec l'accès de l'enfant au langage. Or ce langage il ne le crée pas lui-même, car il se présente à lui comme un ordre structuré, qui est donné avant sa naissance. Ainsi, l'enfant (caractérisé au début comme *infans*, c'est-à-dire « le non parlant ») perçoit son image comme étant la réalité et vit avec elle sous un mode de relation fusionnelle. Ensuite, grâce à la parole d'un adulte, il va réussir à identifier cette image, comme différente de lui-même. On comprend que si la

vision est un instrument essentiel dans la constitution de l'image du corps, cela ne suffit pas. Il ne suffit pas à l'enfant de rester devant un miroir plan et muet pour se reconnaître, car il n'est pas défini uniquement par les formes et les contours du miroir. La présence d'une personne à côté de lui, qui lui indique que l'image du miroir le représente, qui lui indique aussi d'autres qualités, d'autres critères, est essentielle. Cette expérience est une expérience relationnelle. Enfin, au moment où l'enfant peut dire « je », il sort de cette image morcelée qu'il a de lui-même.

Pour Lacan le langage est la condition de la constitution de l'inconscient, car seule l'être parlant à un inconscient. Il s'agit pour l'homme de reconnaître qu'il est pris dans ses structures signifiantes dont il n'a pas la maîtrise. L'ordre symbolique va permettre à l'homme de se structurer à travers le langage, de devenir un être humain parlant, un « *parlêtre* ».

Les pôles S et A sont essentiels. « *Comme c'est le Moi imaginaire qui occupe le devant de la scène, le véritable sujet est toujours absent de la communication (« pourquoi il me dit ça », « mais qu'est-ce qu'il me veut », « où veut-il en venir », « qu'est-ce qu'il a derrière la tête »... autant d'expressions où nous pressentons la faille entre le Moi qui parle et le sujet est masqué par les paroles)* »¹⁴¹. Cela veut dire qu'une désaliénation totale du sujet reste illusoire, car d'une part, il reste toujours aux prises de l'imaginaire, et de l'autre l'ordre symbolique ne lui permet pas d'être transparent à lui-même.

Pour conclure, l'ordre symbolique permet une rupture avec l'imaginaire, il met en évidence l'inconscient et il permet au sujet de s'humaniser et de se confronter à la vérité du réel.

c. Le réel

Le troisième terme de la structure c'est le « réel ». Si je réfère cette structure au concept de la frontière, je peux dire qu'elle peut être définie comme une frontière-contact un entre-deux du réel et de la réalité. Ici, le réel constitue le monde extérieur, observable. C'est le champ externe. Cette réalité ne peut pas être connue qu'en passant par la subjectivité. Au tout debout de la vie de l'enfant, avant même que celui-ci développe sa capacité de symbolisation, le système sensoriel (l'odorat, le goût, l'ouï, la vue, le touché) constituera sa façon

¹⁴¹ SIMON, Michel. « Comment nous devenons un sujet humain. L'importance du symbolique dans l'œuvre de Jacques Lacan. », in « *Masses ouvrières* », n° 409, Paris, Ed. Ouvrières, 1986, p. 39.

d'être au monde, de prendre contact avec celui-ci. Sa peau sera cette frontière-contact avec le monde. C'est elle qui va faire la différence entre intérieur et extérieur, entre moi et non-moi et en même temps va caractériser probablement mon accès et ma relation unique avec le monde. Le développement ultérieur de l'enfant, à travers l'expérience ou l'éducation, vont inhiber ou bien aiguïser ces perceptions. Ce développement va faire la différence entre un grand oenologue et une personne qui n'a pas « cultivé » son sens olfactif.

L'appareil psychique dont nous disposons, traite toute cette information envoyée par le système sensoriel, qui va constituer la base de la construction de la réalité. Autrement dit, le réel ne peut être que représenté, à travers ces filtres des perceptions. La réalité apparaîtra donc comme cet entre-deux du sujet et du monde extérieur, et fera appel à la représentation du celui-ci.

La réalité, dans la conception lacanienne, est comprise dans le sens où je ne peux atteindre le réel qu'à travers l'imaginaire par les prises de l'ordre symbolique. Le réel étant ce qui résiste à ces prises, c'est l'inconnu ou l'in-connaissant.

Jusqu'à présent nous avons vu que l'homme n'a pas accès direct à la connaissance du réel et de la vérité. Au début, il commence à imaginer le monde selon son désir. L'ordre symbolique, par l'intermédiaire d'un système de symboles et des lois nous obligent à faire le deuil du monde imaginaire, et nous permet de nous inscrire et de nous structurer à l'intérieur d'une culture et d'une société. « *Le monde n'est signifiant pour nous, il ne prend sens qu'à l'intérieur d'un ordre symbolique qui nous permet de le dire et de l'interpréter.* »¹⁴²

Le réel se donne comme ce qui se présente hors des frontières du psychisme, tout ce que traumatise ou ce qui rend heureux et qui ne peut être soumis ni à la représentation imaginaire, ni à la représentation symbolique. Nous ne pouvons atteindre que des vérités partielles, de même que notre accès à une connaissance exhaustive du réel nous est barré.

VI.2. Corps et image chez Françoise Dolto

a. La distinction entre Jacques Lacan et Françoise Dolto

Pour Jacques Lacan, a' (autre) est la surface plane du miroir qui reflète visuellement. L'image reflétée est l'illusion totale face au réel morcelé du corps de l'enfant. La maturation psychologique naît de cette expérience première et

¹⁴² SIMON, Michel. « Comment nous devenons un sujet humain... », p. 44.

inaugurale qui oppose le corps morcelé de l'enfant à cette image globale à laquelle il doit se confronter. La jubilation de l'enfant dont parle Lacan naît de l'appropriation par l'enfant de l'image de son corps, total et aimé de sa mère. Le stade du miroir s'avère décisif dans la constitution du sujet humain. À la suite de Lacan, Françoise Dolto considère le miroir non seulement par rapport à une forme visible, mais aussi par rapport à toute forme sensible et psychique. Elle parle de l'image inconsciente du corps. En effet, le miroir est une surface réfléchissante de toute forme sensible, visible comme psychique. Françoise Dolto insiste davantage sur la fonction relationnelle de l'image du miroir :

« [...] on valorise souvent la dimension scopique des expériences dites spéculaires : à tort, si l'on n'insiste pas suffisamment sur l'aspect relationnel, symbolique, de ces expériences que peut faire l'enfant. »¹⁴³

Si la surface plane du miroir permet d'individualiser le corps, de découvrir les différences (Moi/Autre, différence de sexe), Dolto se situe dans cet entre-deux de l'image : entre l'image visuelle telle qu'elle est vue par l'enfant et l'image inconsciente qu'il a de son corps. L'enfant n'est pas situé dans un réel dispersé et morcelé, mais dans un réel cohésif et continu. F. Dolto sort de l'opposition lacanienne entre un corps morcelé et l'image globale, pour se situer dans un entre-deux images. Dolto fait l'hypothèse d'une unité de l'image inconsciente du corps, qui se construit progressivement d'unités successives, tandis que Lacan insiste sur un morcellement originaire et une unification spéculaire qui débouche sur une jubilation due à cette spéculation. Pour Françoise Dolto, le sujet est déjà imageant avant même que ses yeux soient ouverts. Et cela parce que, d'après elle, cette image inconsciente du corps se construit déjà dans le ventre de sa mère à partir du touché ou encore de la parole.

Si chez Lacan le stade miroir avait un statut de commencement, chez Dolto il confirme une « individuation narcissique primaire ». Il ne s'agit plus d'une jubilation de l'enfant comme chez Lacan, mais d'une épreuve douloureuse de castration. L'écart entre son corps et l'image du miroir c'est une épreuve douloureuse qu'il doit dépasser. Cette étape va lui permettre d'identifier et différencier ce corps qui est le sien, du corps de l'autre, sa mère.

De toute façon, chez les deux, ce qui est important c'est la rencontre avec l'image et donc le fait d'assumer cette séparation avec l'image qui doit être faite dans une relation triangulaire.

¹⁴³ DOLTO, Françoise. *L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil/Essai, 1984, p. 148.

b. La distinction entre l'image du corps et le schéma corporel chez Françoise Dolto

Françoise Dolto part de son expérience psychanalytique avec les enfants, à partir des dessins et des modelages auxquels elle associe l'image du corps¹⁴⁴. Elle distingue le schéma corporel et l'image du corps. « *Le schéma corporel, dit-elle, est une réalité de fait, il est en quelque sorte notre vivre charnel au contact du monde physique.* »¹⁴⁵ Le schéma corporel se constitue à partir de l'ensemble des processus perceptifs et organiques qui permettent à l'enfant de saisir l'unité de son corps. C'est à partir de cette unité que l'enfant peut localiser une partie très précise du corps par rapport à son ensemble.

Pour Françoise Dolto, le schéma corporel est « *le même pour tous les individus* », alors que « *l'image du corps est propre à chacun: elle est liée au sujet et à son histoire.* »¹⁴⁶ Si le schéma corporel est en partie inconscient, mais aussi conscient, c'est à dire préconscient, l'image du corps est éminemment inconsciente. L'image du corps est liée à la mémoire inconsciente du vécu relationnel qui va se retrouver dans les relations actuelles: « *Tout contact avec l'autre, que ce contact soit de communication ou d'évitement de communication est sous-tendu par l'image du corps, car c'est dans l'image du corps, support du narcissisme, que le passé résonne dans la relation présente.* »¹⁴⁷ L'image du corps doit passer par la médiation

¹⁴⁴ « *Au fur et à mesure que le petit enfant apprivoise et intègre le fonctionnement de son corps s'organise une image qui, au-delà d'une somme de perceptions, en est une représentation plus ou moins consciente. Dans cette représentation s'intriquent réalité et imagination, corps perceptif et corps fantasmé. Elle correspond au corps que l'on imagine avoir, celui que l'on rêve, celui que les enfants dessinent quand on leur demande de le représenter: on voit alors des lignes plus ou moins harmonieuses, des parties hypertrophiées et d'autres passées sous le silence, sans qu'il y ait forcément concordance avec la réalité. Une image qui, loin d'être fixée une fois pour toutes, est dynamique, varie au fur et à mesure des acquisitions de l'enfance et continue à se remanier tout au long de l'existence. Pour chacun d'entre nous, l'image du corps est régulièrement remise en question dans les situations et les étapes de la vie, notamment à travers les rencontres, lorsque les autres nous renvoient des facettes inattendues de nous-mêmes. Ainsi, c'est dans la relation à autrui que se développe et se remanie l'imaginaire de notre corps, en fonction de l'intérêt et des affects suscités par ses différents parties: en ce sens, l'image du corps est une image relationnelle, elle se structure dans la relation aux autres.* » cf. MILLET-BARTOLI, Françoise. *La beauté sur mesure. Psychologie et chirurgie esthétique*. Paris, Odile Jacob, 2008, p. 48.

¹⁴⁵ DOLTO, Françoise. *L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil/Essai, 1984, p. 18.

¹⁴⁶ DOLTO, Françoise. *L'image inconsciente du corps...*, p. 22.

¹⁴⁷ DOLTO, Françoise. *L'image inconsciente du corps...*, p. 23.

de l'image et du regard de l'autre, et ne peut pas faire l'économie du désir de l'autre ni des pulsions de vie et de mort.

Mais, la première rencontre de l'enfant est avec sa mère. Il y a des similitudes entre la relation au miroir et la relation avec sa mère. Dans cette relation, l'enfant se construit par rapport à l'image que sa mère lui renvoie. Dans ce cas, la mère est le miroir, l'enfant se mirant dans ses yeux, mais aussi dans son désir. L'imaginaire se comprend donc aussi en référence à la relation de l'enfant et de sa mère.

L'exemple que Françoise Dolto donne concerne une fillette qu'elle a reçue en analyse, est éclairant¹⁴⁸. Lors d'un entretien, le même dessin répété par la fillette différait en fonction de l'absence ou de la présence de sa mère. Si dans l'absence de la mère, la fillette dessinait un très beau vase de fleurs épanouies avec des tiges trempant dans l'eau, dans la présence de sa mère, elle faisait le même dessin, mais avec un minuscule pot de fleurs, avec un minuscule bouquet de fleurs fanées, sans eau. L'image du corps était ressentie différemment dans la présence ou dans l'absence de la mère. Alors que seule, la fillette se sentait épanouie dans « *sa beauté séductrice narcissique* », en présence de sa mère elle se sentait fanée. Si dans la présence de la mère le schéma corporel de la fillette n'est pas modifié, nous dit Françoise Dolto, cette présence va induire des modifications dans l'image du corps. Cette modification parle long sur les relations perturbées entre la mère et la fille.

VI.3. Le complexe d'Œdipe (le rôle de la Loi)

Le rôle de la mère. L'imaginaire, nous l'avons vu, peut aussi se comprendre comme relation de l'enfant et de sa mère, en tant qu'être de désir. En découvrant le personnage désiré par la mère, l'enfant abandonne la position duelle pour inscrire ses fantasmes de toute-puissance sur le père, en tant qu'il est celui qui a le phallus. Pour plaire, l'enfant, garçon ou fille, s'identifie à l'objet du désir de sa mère: le phallus. L'enfant s' imagine être tout pour sa mère, et la mère peut aussi entrer dans ce jeu fusionnel.

Le rôle du père. Le père intervient pour interdire à l'enfant de se prendre pour l'enfant-phallus qui comble le désir de la mère et pour interdire à la mère d'identifier l'enfant à son manque. Le père introduit un *inter-dit* qui permet à

¹⁴⁸ DOLTO, Françoise. *L'image inconsciente du corps...*, p. 25.

chacun d'exister. Il joue un rôle qui ne se confond ni avec sa fonction biologique (le réel), ni avec sa fonction d'identification de l'enfant (imaginaire). Cette fonction symbolique, a reçu par Lacan l'appellation: le Nom du Père, c'est la fonction paternelle. Ceci ne pourra se faire que si la mère accepte que cet interdit, prenne valeur de Loi. Si le père est contesté ou humilié par la mère, l'enfant n'aura pas accès à la fonction symbolique du père en restant aux prises des identifications imaginaires. C'est en acceptant le « Non » du Père, que l'enfant va accepter le « Nom » du Père.

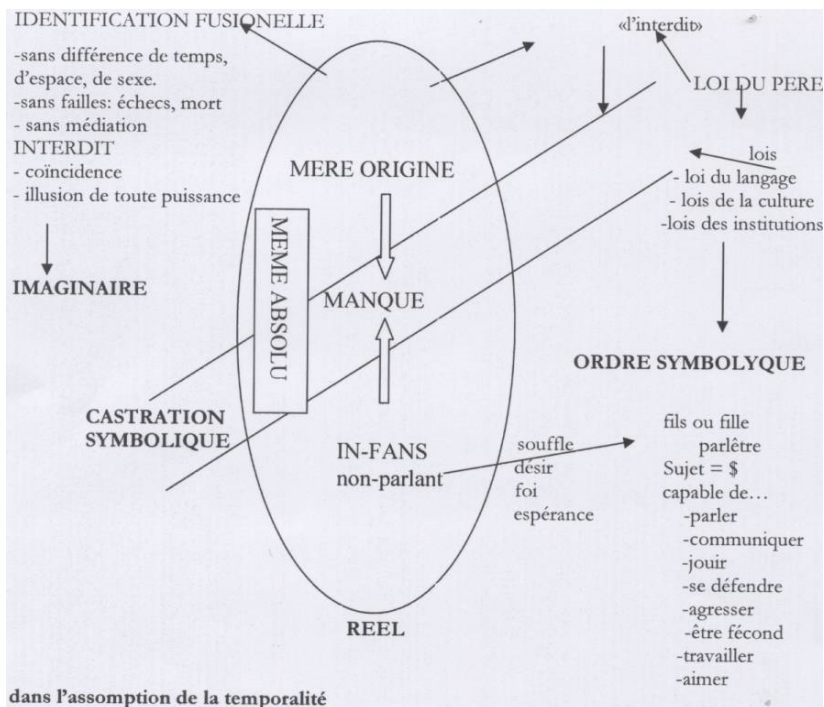
*« La fonction paternelle est justement de représenter pour l'enfant le monde humain réel, structuré par des règles et des lois auxquelles le père lui-même est soumis. Le père joue là un rôle essentiel: il est la condition d'entrée dans l'ordre humain, dans le réel des relations humaines, à commencer par les relations de parenté et les lois qui les commandent. »*¹⁴⁹

La castration. Le terme castration désigne au plan symbolique le moment d'une rupture, qui opère le passage du fusionnel à l'humain, de l'état d'indifférenciation à celui de différenciation. Cette rupture est nécessaire pour introduire l'enfant à ses propres limites. Elle est appelée castration symbolique et oblige l'enfant à reconnaître que la différenciation sexuelle est la marque indélébile du manque-à-être qui est la condition commune de tout homme et de toute femme. C'est l'expérience d'une perte radicale, car personne ne peut être le phallus. On l'a ou on ne l'a pas, mais l'être, c'est impossible. Voilà ce qui fait accéder l'enfant à dire « je », à devenir fils ou fille, n'être que garçon ou que fille, c'est-à-dire naître. Les personnages comptent ici moins que les rôles et les fonctions. Ainsi, peu importe que ce soit la mère réelle et le père réel, ou encore que le père réel soit absent ou mort, pourvu qu'il soit reconnu et nommé par la mère, qu'il existe pour elle et que l'enfant se trouve exclu ainsi de sa position imaginaire.

L'œdipe est ce passage obligé de l'imaginaire au symbolique par l'acceptation de la castration pour le désir, passage de ce manque dont le phallus est le signifiant dans l'ordre symbolique. Pour comprendre mieux cette démarche nous allons faire appel à Xavier Thévenot en lui empruntant le schéma¹⁵⁰ concernant la castration symbolique chez Lacan, que nous présentons ici-bas.

¹⁴⁹ SIMON, Michel. « Comment nous devenons un sujet humain... », p. 41.

¹⁵⁰ Il s'agit du schéma de la castration symbolique selon Lacan, interprétée par Xavier Thévenot. Il est présenté d'une manière plus simple en THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques pour un monde nouveau*. Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, p. 47 et d'une manière



L'existence de l'enfant se caractérise en début de la vie par ce manque de frontière. Cette frontière doit être conquise pour que l'enfant puisse acquérir l'unité de son corps et dépasser l'état d'indifférenciation dont il vivait. La négation attachée au terme d'inconscient, dit X. Thévenot, n'a pas de connotation maléfique pour l'enfant. Ce dernier doit renoncer au monde fusionnel qu'il forme avec sa mère, pour qu'il puisse s'humaniser et devenir autonome. Par le refoulement de l'objet impossible du désir, l'enfant découvre d'autres «objets»¹⁵¹.

L'instance qui vient casser ce monde fusionnel, est appelée loi, elle est constituée d'un ensemble des références sociales qui préexistent à l'enfant: le langage, les interdits, le père, etc. On voit bien que pour devenir humain et gagner son autonomie, l'homme doit renoncer en permanence de coïncider

plus détaillée dans les polycopiés distribués par l'auteur pendant ses cours à l'Institut Catholique de Paris. C'est ce dernier schéma que nous allons présenter.

¹⁵¹ Tout ce qui existe en dehors de la personnalité de l'enfant.

avec son origine. En paraphrasant un texte biblique¹⁵² Xavier Thévenot conclut : « *qui veut sauver sa vie fusionnelle perdra sa vie humaine. Qui perdra sa vie fusionnelle à cause de la loi sauvera sa vie humaine.* »¹⁵³

Pour dépasser cet état archaïque d'indifférenciation, la fonction structurante du miroir est essentielle. « *Enfant, adolescent ou adulte, aux différentes étapes de sa vie, l'être humain que nous sommes se retrouve confronté aux regards multiples qui peuplent notre vie, amoureuse, familiale ou sociale.* »¹⁵⁴ L'enfant pourra acquérir son identité à partir de son image, à travers les autres, mais cette identité sera toujours menacée par l'aliénation dans le rapport à son image et dans le rapport au désir de sa mère, comme le montre le mythe de Narcisse et le mythe de Pygmalion.

L'aliénation dans le rapport à soi consiste à rester dans l'imaginaire. Elle vise davantage la structuration de soi, et elle est de l'ordre du pâtir. Il s'agit de saisir où se situe la frontière entre le réel et l'imaginaire quand on est pris dans une image, où le paraître se met à prévaloir sur le ressenti de l'être. Dans le contexte de notre travail, ce qui apparaît peut être provoqué, c'est à dire d'imposer l'apparence. L'apparence constitue alors le refuge de la réalité du corps dans la surface extérieure. Il s'agit de se faire pure surface, d'abolir la distance qu'il y a entre apparition et apparence, entre corps et image.

Nous retrouvons ici le récit de Narcisse tel qu'il nous est présenté dans l'œuvre d'Ovide, Les Métamorphoses.¹⁵⁵ Les lectures de ce mythe sont multiples. On notera simplement les lectures psychanalytiques de Paul-Laurent

¹⁵² « *En effet, qui veut sauver sa vie, la perdra; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera.* » cf. Mc8,35, mais aussi Mt16,25 et Lc9,24

¹⁵³ THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques...*, p. 48.

¹⁵⁴ MILLET-BARTOLI, Françoise. *La beauté sur mesure. Psychologie et chirurgie esthétique*. Paris, Odile-Jacob, 2008, p. 58.

¹⁵⁵ « *Mais tandis qu'il apaise la soif qui le dévore, il sent naître une autre soif plus dévorante encore. Séduit par son image réfléchie dans l'onde, il devient épris de sa propre beauté. Il prête un corps à l'ombre qu'il aime: il s'admire, il reste immobile à son aspect, et tel qu'on le prendrait pour une statue de marbre de Paros. Penché sur l'onde, il contemple ses yeux pareils à deux astres étincelants, ses cheveux dignes d'Apollon et de Bacchus, ses joues colorées des fleurs brillantes de la jeunesse, l'ivoire de son cou, la grâce de sa bouche, les roses et les lis de son teint: il admire enfin la beauté qui le fait admirer. Imprudent ! il est charmé de lui-même: il est à la fois l'amant et l'objet aimé; il désire, et il est l'objet qu'il a désiré; il brûle, et les feux qu'il allume sont ceux dont il est consumé. Ah ! que d'ardents baisers il imprima sur cette onde trompeuse ! combien de fois vainement il y plongea ses bras croyant saisir son image ! Il ignore ce qu'il voit; mais ce*

Assoun pour qui « *Ce qui arrive en effet à Narcisse, c'est qu'il se trouve séduit par autre... qui se révèle identique à sa propre image.* »¹⁵⁶, et celles de Henri Van Lier pour qui « *Narcisse est le héros aristocratique du Moi descriptible. Il se mire dans son Même, dans la Mère, dans l'Eau. Mais son désir, comme tout désir, est inassouvable, et le Moi descriptible reste un Moi idéal. Bien plus, le désir d'identité est mortifère, et Narcisse se noie en rejoignant son eau-mère. Il y a une malédiction de l'image comme il y a une malédiction de l'inceste. En contraste, irréprésentable, son amante délaissée Echo est l'autre mode de l'identité, non par la vue, mais par l'ouïe, et pour autant sans vis-à-vis, non agressive, réminiscente, mémorialiste.* »¹⁵⁷ Ces lectures ont leur intérêt dans une perspective du désir qui inscrit l'image de soi dans la relation à l'autre ou à la mère. Elles font toutes référence plus au moins explicitement au stade du miroir et surtout à cette frontière de l'eau, car cette frontière reflète l'image de Narcisse. Mais n'y a-t-il une autre lecture possible ?

Pour Jean Baudrillard, la distorsion entre le Même et l'Autre est abolie dans la séduction. Il n'y a plus de distance entre l'image et le corps. Ce dernier se fait pure surface : « *Penché sur sa source, Narcisse se désaltère : son image n'est plus "autre", elle est sa propre surface qui l'absorbe, qui le séduit, telle qu'il ne peut que s'en approcher sans jamais passer au-delà, car il n'y a plus d'au-delà qu'il n'y a de lui à elle de distance réflexive. Le miroir de l'eau n'est pas une surface de réflexion, mais une surface d'absorption.* »¹⁵⁸ La question que pose Baudrillard vise moins la relation que nous entretenons avec l'autre, que la relation à notre propre image. « *Or dans le mythe narcissique, il ne s'agit pas d'un miroir tendu à Narcisse pour qu'il s'y retrouve idéalement vivant, il s'agit du miroir comme absence de profondeur, comme abîme superficiel, qui n'est séduisant et vertigineux pour les autres que parce que chacun est le premier à s'y abîmer.* »¹⁵⁹

Finalement, Narcisse meurt par le fait de voir sa propre image. Il plonge pour joindre sa propre image : « *La malédiction de Narcisse c'est que de voir son image*

qu'il voit l'enflamme, et l'erreur qui flatte ses yeux irrite ses désirs. » cf. OVIDE. *Les Métamorphoses*. Livre III. 407–432, Paris, Ed. Gay & Guestard, 1806. (Traduit par G.T. Villenave)

(<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/META/03.htm>)

¹⁵⁶ ASSOUN, Paul-Laurent. *Le regard et la voix*. Vol. I, Paris, Ed. Economica, 1995, p. 70.

¹⁵⁷ VAN LIER, Henri. *L'animal signé*. Rhode-St.-Genese, Ed. De Visscher, 1980, p. 119.

¹⁵⁸ BAUDRILLARD, Jean. *De la séduction*. Paris, Galilée, p. 95.

¹⁵⁹ BAUDRILLARD, Jean. *De la séduction...*, p. 96.

lui donne la mort. Ça le fait plonger, et rejoindre son image au fond de l'eau. Il ne supporte pas d'image séparée de lui; l'image le met hors de lui, l'angoisse à mort. L'impasse narcissique est ce collage entre perception et mémoire qui fait qu'avoir une image de soi c'est risquer son corps. »¹⁶⁰ L'image est la trace du corps disparu et il ajoute: « Que faut-il conclure, sinon qu'est la mort elle-même qui nous guette à travers l'inceste et sa tentation immédiate, y compris dans la relation incestueuse que nous entretenons avec notre propre image ? »¹⁶¹

L'aliénation dans le rapport aux autres. La visée de cette démarche s'inscrit dans la structuration de soi; ce qui la caractérise c'est la manière dont elle se manifeste dans l'agir envers les autres, que nous trouvons décrit dans le mythe de Pygmalion. D'abord, soulignons le dégoût de Pygmalion pour les femmes qu'il associe aux crimes et aux vices. Il se dévoue à l'art par mépris des femmes. Alors, il va « construire » la femme de ses rêves, en sculptant une statue: Galatée. On peut déduire ainsi sa difficulté de faire face à la femme réelle et au risque de l'échec, de la déception, dans ce face-à-face. L'autre, devient un lieu d'investissement idéal, qui n'oppose pas de résistance, mais se laisse modeler par Pygmalion. La femme de Pygmalion n'a pas de désir, ni de sentiments. Elle est là seulement pour lui.

Les mythes de Narcisse et de Pygmalion sont semblables. Si le mythe de Narcisse nous présente l'aliénation dans le rapport à lui-même où il trouve un vis-à-vis dans son image avec laquelle il se confond, Pygmalion¹⁶² va se mirer

¹⁶⁰ SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991, p. 280.

¹⁶¹ BAUDRILLARD, Jean. *De la séduction...*, p. 98.

¹⁶² « Pygmalion déteste et fuit un sexe enclin par sa nature au vice. Il rejette les lois de l'hymen, et n'a point de compagne qui partage sa couche. Cependant son ciseau forme une statue d'ivoire. Elle représente une femme si belle que nul objet créé ne saurait l'égaliser. Bientôt il aime éperdument l'ouvrage de ses mains. C'est une vierge, on la croirait vivante. La pudeur seule semble l'empêcher de se mouvoir: tant sous un art admirable l'art lui-même est caché ! Pygmalion admire; il est épris des charmes qu'il a faits. Souvent il approche ses mains de la statue qu'il adore. Il doute si c'est un corps qui vit, ou l'ouvrage de son ciseau. Il touche, et doute encore. Il donne à la statue des baisers pleins d'amour, et croit que ces baisers lui sont rendus. Il lui parle, l'écoute, la touche légèrement, croit sentir la chair céder sous ses doigts, et tremble en les pressant de blesser ses membres délicats. Tantôt il lui prodigue de tendres caresses; tantôt il lui fait des présents qui flattent la beauté. Il lui donne des coquillages, des pierres brillantes, des oiseaux que couvrent un léger duvet, des fleurs aux couleurs variées, des lis, des tablettes, et l'ambre qui naît des pleurs des Héliades. Il se plaît à la parer des plus riches habits. Il orne ses doigts de diamants; il attache à son cou de longs colliers; des perles pendent à ses oreilles; des chaînes d'or

dans les autres, qu'il va faire, « construire » à son image ou il va se retrouver. Pygmalion est un Narcisse actif.¹⁶³

Ce qui caractérise la fusion c'est le désir. Pour casser ce monde fusionnel, il faut un autre désir (celui du père) qui va régler le rapport des désirs (enfants-mère). L'intervention du père, au nom de la Loi, va castrer l'enfant du désir d'être tout pour sa mère. Cette crise œdipienne n'est jamais dépassée, car elle se retrouve tout au long de la vie des personnes.

Du fusionnel à l'humain. Ainsi, pour s'humaniser toute personne doit renoncer à un monde fusionnel. Nous avons eu recours au langage psychanalytique pour parler de la traversée passionnelle de la chair. Comment exprimer ce passage du fusionnel à l'humain dans un langage théologique ? Nous prenons comme référence deux théologiens moralistes : Xavier Thévenot et Xavier Lacroix.

Même si dans leurs écrits Xavier Thévenot traite plutôt l'individuation de l'homme et que Xavier Lacroix vise le sens des relations sexuelles, on trouve des similitudes dans les démarches des deux auteurs. L'intériorisation de la loi semble être leur point d'intersection. Xavier Thévenot jette un pont entre la

serpente sur son sein. Tout lui sied; mais sans parure elle ne plaît pas moins. Il se place près d'elle sur des tapis de pourpre de Sidon. Il la nomme la fidèle compagne de son lit. Il l'étend mollement sur le duvet le plus léger, comme si des dieux elle eût reçu le sentiment et la vie. [...] Vénus, présente à cette fête, mais invisible aux mortels, connaît ce que Pygmalion désire, et pour présage heureux que le vœu qu'il forme va être exaucé, trois fois la flamme brille sur l'autel, et trois fois en flèche rapide elle s'élance dans les airs. Pygmalion retourne soudain auprès de sa statue. Il se place près d'elle; il l'embrasse, et croit sur ses lèvres respirer une douce haleine. Il interroge encore cette bouche qu'il idolâtre. Sous sa main fléchit l'ivoire de son sein. Telle, par le soleil amollie, ou pressée sous les doigts de l'ouvrier, la cire prend la forme qu'on veut lui donner. Tandis qu'il s'étonne; que, timide, il jouit, et craint de se tromper, il veut s'assurer encore si ses vœux sont exaucés. Ce n'est plus une illusion: c'est un corps qui respire, et dont les veines s'enflent mollement sous ses doigts. Il rend grâces à Vénus. Sa bouche ne presse plus une bouche insensible. Ses baisers sont sentis. La statue animée rougit, ouvre les yeux, et voit en même temps le ciel et son amant. La déesse préside à leur hymen; il était son ouvrage. Quand la lune eut rempli neuf fois son croissant, Paphus naquit de l'union de ces nouveaux époux; et c'est de Paphus que Chypre a reçu le nom de Paphos. » cf. OVIDE. Les Métamorphoses. Livre X, 243–296. Voir <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/META/10.htm>.

¹⁶³ Cf. LACROIX, Xavier. *Les mirages de l'amour*. Paris, Bayard/Centurion, 1997, p. 39.

théologie et la psychanalyse et affirme que cette intériorisation de la loi s'exprime dans le renoncement à un monde sans faille¹⁶⁴, le renoncement à un monde sans différence¹⁶⁵ et le renoncement à un monde de toute puissance.¹⁶⁶ C'est renoncer à coïncider avec son origine.¹⁶⁷ Chez Xavier Lacroix cette intériorisation s'exprime par l'intégration du temps (l'attente¹⁶⁸, la gradation dans les étapes¹⁶⁹ et la durée¹⁷⁰), intégration de la loi et l'intégration de la solidité¹⁷¹.

Avec ces similitudes, il faut remarquer aussi les différences entre les deux auteurs. En considérant l'homme comme frontière entre l'origine et la fin, Xavier Lacroix est beaucoup plus attentif à la promesse qui est attachée à l'unité entre un homme et une femme: *«l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviendront une seule chair»* (Gn2,24), qui peut fonctionner à son tour à la manière d'une utopie. Son discours est un discours ancré dans l'espérance chrétienne. Sensible au concept d'alliance – entre un homme et une femme – dans la pensée judéo-chrétienne, Xavier Lacroix apporte du neuf par rapport aux perspectives psychologiques. A son école, nous trouvons dans le concept d'alliance une distinction face aux liens mythiques

¹⁶⁴ « Cela veut dire accepter dans sa vie la réalité de l'échec et du mourir. » cf. THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques...*, p. 48.

¹⁶⁵ «... refuser de conquérir tout, tout de suite » cf. THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques...*, p. 49.

¹⁶⁶ «... qui chercherai une maîtrise absolue de soi-même.», en cherchant à nier ainsi toute dépendance. Cf. THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques...*, p. 49.

¹⁶⁷ C'est-à-dire renoncer à « tout désir de vouloir coïncider avec Dieu, de vouloir fusionner avec celui que l'on juge d'être son créateur. » Cf. THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques...*, p. 50.

¹⁶⁸ « ...signe que le désir (et à fort ignorer l'amour) est le fruit de toute une histoire, personnelle et commune, occasion dans devenir sujet et de l'imprégner de liberté. » cf. LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 332.

¹⁶⁹ « L'art et la vérité de l'amour exige de compter les étapes. [...] Tout hâte est signe de l'ennui ! » cf. EVELY, Louis. *Amour et mariage*. Bruxelles, 1966, p. 180, cité par LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 333.

¹⁷⁰ « C'est seulement à travers l'expérience concrète de l'irréversibilité du temps que l'acte prend sa signification de don. » LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 334.

¹⁷¹ « Solitude, est le terme par lequel nous désignerons cette irréductible distance entre les êtres, cette séparation indissociable de l'individuation, cette limite à toute communication qui tient à notre condition même et dont la portée n'est pas seulement empirique mais existentielle. » cf. LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 337.

qui ont été à la base de notre lecture concernant les mécanismes psychologiques présentés dans le lien entre un homme et une femme. L'auteur avait récusé le principe qui est à la base de ces types de liens, c'est-à-dire de cultiver un rapport avec soi-même plutôt qu'une conscience du lien avec l'autre. Les textes bibliques nous ouvrent vers un futur, vers un horizon d'espérance et de joie. La fonction utopique qui lui est attachée le permet. Pour ne pas dégénérer en illusion, il est fondamental d'attacher à cette fonction utopique une fonction critique.

Cette fonction critique me semble mieux assumée par Xavier Thévenot qui souligne le fait que l'engagement des personnes dans ce devenir – ce travail d'humanisation de l'homme – se fait en partant de l'organisation psychosociale que l'individu a atteint, c'est-à-dire en démasquant des stratégies de l'inconscient, mais aussi les rapports pervers à la loi... Un travail qui ne finit jamais, une tâche qui *« exige beaucoup de lucidité, quelquefois beaucoup de courage... Elle exige toujours beaucoup d'amour et beaucoup d'humour. »*¹⁷²

L'infrastructure psychosomatique apparaît ici dans le rôle de frontière (comme limite ou passage) entre la réalité corporelle et la réalité spirituelle qui peut prendre le chemin d'une éthique des limites (Xavier Thévenot) ou celui d'une éthique de l'espérance (Xavier Lacroix). Cela n'est pas sans rappeler en théologie le moment de la croix, celui de la mort et la résurrection de Jésus Christ. Dans ce passage vers la résurrection, la passion sur la croix est un moment incontournable. Il me semble que chez Xavier Lacroix la fonction critique attachée à la fonction utopique de l'humanisation n'est pas assez puissante – pour tenir compte du corps vécu, de ce pâtir – que chez Xavier Thévenot.

Nous rappelons ici la pensée de Paul Ricœur qui nous mettait en garde contre une pensée purement archéologique ou purement eschatologique. Le sujet ne peut pas dépasser son archéologie inconsciente qu'en se laissant aspirer vers le haut par la transcendance qui l'interpelle. Ce laisser aspirer vers le haut ne peut se faire que par ce détour qui est son archéologie inconsciente. Mais quel est ce devenir humain ? Pour le théologien, l'homme ne peut pas connaître sa vocation humaine, qu'en rapport avec l'Autre, en répondant à sa vocation d'être à l'image de Dieu.

¹⁷² THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques...*, p. 52.

CHAPITRE VII

L'Humain a l'image de Dieu

« L'imago Dei atteste que l'humain est humain devant Dieu. L'homme a besoin du regard d'un autre pour être véritablement lui-même et cet autre, pour l'auteur des écrits bibliques, ne peut être que Dieu. »¹⁷³

(Jérôme Cottin)

Le thème de l'homme image de Dieu est un thème cher aux pères de l'Église. On le trouve chez Clément de Rome, chez Justin, Méliton de Sardes, Théophile d'Antioche, Irénée de Lyon, Tertullien, Philon, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Hilaire de Poitiers, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Ambroise de Milan, Ambroise, Augustin, Cyrille d'Alexandrie, Léon le Grand.¹⁷⁴ Comment penser le corps comme image de Dieu théologie ? D'abord il y a toujours le danger d'une dualité corps-esprit, spécifique d'une frontière qui sépare et qui limite. L'héritage de la philosophie platonicienne *« a contribué à localiser l'image de Dieu dans l'âme humaine, négligeant le corps. »¹⁷⁵* C'est la raison pour laquelle nous allons insister sur le fait que l'être humain en totalité est à l'image de Dieu.

L'anthropologie chrétienne pense la création d'une manière dynamique et diachronique. Dans un premier temps, nous allons aborder le sens chrétien du corps : dans la Bible, sa vocation spirituelle, ainsi que son rapport au devenir à l'image de Dieu. Dans un deuxième temps, nous allons mettre en rapport

¹⁷³ COTTIN, Jérôme. « L'“imago Dei” : une réponse à l'enfermement de l'image » in Nouvelle Revue de Théologie, 120/3, 1998, p. 410.

¹⁷⁴ Le thème biblique de l'homme, image de Dieu, a été l'objet de recherches nombreuses. On signalera l'ouvrage : HAMMAN, Adalbert-Gautier. *L'homme icône de Dieu. La Genèse relue par l'Église des Pères*. Collection Les pères dans la foi. N°70–71, Paris, Migne, 1998. Ce livre présente les textes patristiques sur ce thème, avec des notes utiles à la compréhension en bas de page, mais aussi avec une introduction qui présente la situation de l'Église au temps de ces pères.

¹⁷⁵ COTTIN, Jérôme. « L'“imago Dei”... », p. 409.

cette vocation de l'homme – d'être à l'image de Dieu – avec la Révélation, dans une double perspective, christologique et pneumatologique. Cela veut dire que le corps est en devenir: du corps psychique au corps de gloire, en passant par le corps spirituel. Le corps est compris comme ouverture sur un avenir. Dans cette démarche nous allons nous appuyer particulièrement sur les études menées par Xavier Lacroix¹⁷⁶, en suivant de près sa démarche.

VII.1. Le Sens chrétien du corps

Avec l'idée du sens chrétien de la corporéité, nous faisons le lien entre la philosophie et la théologie, en mettant les bases d'une anthropologie chrétienne à partir du concept de «corps spirituel». Pour cela, la référence à la Révélation chrétienne est indispensable pour essayer d'expliquer le sens de cette expression qu'est «le corps spirituel» et les conditions d'acquiescement pour que le corps devienne corps spirituel.

a. Chair et corps dans la Bible

Pour répondre à la question du sens chrétien de la corporéité, la Révélation biblique marque une rupture avec la sacralisation du corps et de la sexualité. Ainsi la tradition biblique reconnaît l'opacité, voire l'épaisseur de la création comme irréductible à Dieu, différente de lui, car la création est une séparation. Mais si la création n'est pas Dieu, elle renvoie à lui, comme lieu de bénédiction et de rencontre avec lui donné dans l'Alliance. Ainsi, on peut affirmer que le corps humain qui est inscrit au cœur de la création n'est pas étranger à la vie divine: il est en même temps dépendant de son Créateur et autonome par rapport à lui.

Il y a d'abord une dépendance de l'homme et de son Créateur. Le verset de Gn2,7 le souligne fortement: «*Alors YAHWH Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie (nichmat'haïm), et l'homme devint une âme vivante (nefesh hayah).*» Si ce verset met en dépendance directe la vie de l'homme du souffle de Dieu, l'image biblique dit que l'homme jouit désormais d'une autonomie, car il a sa propre respiration. Il est vrai que cette autonomie «*est réceptive, puisque dans le récit de la création, c'est Dieu qui, gratuitement, communique son haleine à la nature humaine inanimée.*»¹⁷⁷

¹⁷⁶ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, 1992.

¹⁷⁷ THEVENOT, Xavier. *Les péchés. Que peut-on dire ?* Mulhouse, Salvator, 1983, p. 33.

Mais si l'homme devient une «âme vivante» par le souffle de Dieu – sans lequel l'homme ne serait que viande – faut-il pour autant comprendre par ce souffle de Dieu mis en l'homme une habitation divine dans le corps humain ? Deux écueils sont à éviter ici : la confusion et l'opposition entre la vie divine et la vie charnelle.

Le premier écueil serait de sacraliser le corps par l'intervention extérieure d'une puissance divine. Car il ne faut pas confondre vie «psychique» et vie «spirituelle», âme et esprit. En effet Gn2,7 utilise le terme *nichmat'haïm* (que la septante traduit par *pnoë*), et non pas celui de *ruah* (traduit dans la septante par *pneuma*). «Ruah n'est pas Dieu en soi, mais Dieu choisissant librement d'agir. Ruah signifie communication; c'est la capacité de communion d'un être. Relation, mais pas confusion. Ruah n'est pas le sacré en l'homme. Ruah souffle où il veut.»¹⁷⁸ Pour expliquer le sens chrétien du corps, X. Lacroix, introduit le terme de sainteté comme l'opposé du sacré. Si le sacré est extérieur à la liberté de l'homme, en s'imposant comme le terrifiant, la sainteté est participation à la sainteté de Dieu, en faisant appel à la liberté de l'homme et à son consentement.

Le deuxième écueil consiste dans une opposition entre la vie de l'homme et la vie divine. Notre tâche est de montrer qu'il peut y avoir un lien entre les deux. X. Lacroix le fait à partir de la dualité créature-Créateur où il distingue le terme de corps et celui de chair. Comment procède-t-il ? C'est ce que nous allons voir maintenant. Tout d'abord il fait une recension des termes bibliques qu'on traduit par corps ou chair.

i. Dans l'Ancien Testament, c'est le terme hébraïque *basar* qui traduit le plus souvent cela. Le terme exprime des significations différentes : l'homme dans sa manifestation, l'appartenance à la vie animale, sa dépendance à Dieu et sa vulnérabilité. Dans ce qui nous intéresse, c'est-à-dire la relation entre créature et Créateur, Ez36,26 nous permet de saisir que *basar* est le lieu où se déploie le don de Dieu : «J'ôterai le cœur de pierre de votre *basar*, et je vous donnerai un cœur de *basar* ». Le terme de *basar* couvre ici les deux termes : chair et corps, pour exprimer que le corps est un corps de chair (le matériau). Mais ce qui fait difficulté est la présence au milieu de ce corps d'un cœur de pierre (différent de matériau du reste du corps) en opposition avec le cœur de chair. Qu'est ce qui fait cette différence ? C'est le don de *ruah* dit l'auteur, qui permet de changer

¹⁷⁸ LYS, Daniel. *La chair dans l'Ancien Testament*. Paris, Ed. Universitaires, 1967, p. 11.

un cœur mort en cœur vivant, «capable de sensibilité, de réflexion, de décision. Ce sont ces capacités que désigne alors le terme *chair*.»¹⁷⁹

ii. Dans le Nouveau Testament ce sont les termes grecs *sarx* et *sôma* qui sont traduits le plus souvent chair et corps. X. Lacroix s'arrête surtout aux emplois de ces termes chez saint Paul, que nous reprenons avec lui. Le terme *sarx* a principalement les mêmes significations que *basar*: la substance commune aux hommes et aux animaux, ce qui paraît dans l'homme à partir d'un regard extérieur, sa faiblesse et sa moralité, la cohésion des sexes et des races, l'homme dans le monde. Le terme *sôma* prend les mêmes significations que le terme *sarx*, mais ses liens au Christ, à l'Eglise, à la résurrection lui apportent des significations liées à l'unité (1Co12), à la dignité (Rm1,24), à la relation interpersonnelle (1Co7,4), à la relation au Christ (1Co6,13) et à la vocation à la gloire (1Co6,20). Si ces deux termes peuvent se substituer l'un à l'autre, il existe pourtant des différences d'emplois dans certains textes quant à leur relation à Dieu. Ainsi *sarx* exprime la solidarité de la création et de l'homme, ce dernier étant séparé de Dieu, et *sôma* exprime la solidarité de la création et de l'homme en tant que créature de Dieu.

iii. La première épître aux Corinthiens constitue la source principale pour une théologie du corps. X. Lacroix distingue plusieurs dimensions du corps dans cette épître:

Une dimension relationnelle. Celle-ci place la personne devant un choix. Selon l'orientation de l'usage du corps – pour la débauche ou pour le Seigneur, s'unir à la prostituée ou s'unir au Seigneur – celui-ci devient un corps prostitué ou respectivement corps orienté vers Dieu, pour devenir avec lui un seul esprit. «C'est de ce (ou de celui) avec quoi (ou avec qui) il entre en relation que le corps reçoit son sens.»¹⁸⁰ Cette dimension relationnelle du corps avec le Christ, implique l'incorporation de celui-ci, son appartenance à un corps plus vaste qu'est l'Eglise. Cette incorporation met en évidence plusieurs dimensions du corps:

« Une dimension eucharistique du corps. » Cette dimension vient de l'union avec le Seigneur. La réalisation de cette union se fait par l'incorporation du corps dans le corps individuel ou personnel du Christ qu'est l'Eglise, grâce au baptême et à l'eucharistie.

¹⁷⁹ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 217.

¹⁸⁰ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 221.

« Une dimension eschatologique du corps », reconnue dans l'événement de l'Incarnation – Rédemption. Le corps est appelé à ressusciter.

« Une dimension pneumatique du corps. »: « Votre corps est le Temple du Saint Esprit » (1Co6,19) Face à cette affirmation X. Lacroix se demande si un tel corps habité par l'Esprit peut être appelé « corps spirituel ». Comment comprendre cette vocation spirituelle du corps, sans tomber dans l'erreur des Corinthiens qui croyaient que la résurrection avait déjà eu lieu en notre corps ?

b. La Vocation spirituelle du corps

Nous devons maintenant faire la lumière sur ce que nous entendons par corps spirituel, à partir de la distinction faite par les écrits pauliniens entre le « corps psychique », *sôma psukikon* et le « corps spirituel », *sôma pneumatikos*. Ces termes nous renvoient à deux moments de la création: la première création et la création nouvelle ou encore le vieil homme et l'homme nouveau. Disons-le tout de suite, s'il y a distinction dans ces deux moments de l'action divine, il n'y a pas dichotomie.

Ainsi, la première création renvoie au « corps psychique » – *sôma psukikon* – à l'homme (Adam) créé par Dieu, tel qu'il est présenté en Gn2,27. *Psuchè* renvoie ici à *nefesh haya*. La deuxième création, renvoie à la résurrection de Jésus Christ, pour distinguer le « corps spirituel » – *sôma pneumatikos* – du « corps psychique ». Le nouvel Adam, Jésus Christ est le seul qui possède un corps spirituel. Mais par la mouvance de l'Esprit, il ouvre ainsi la voie aux disciples. L'homme se trouve appelé à devenir corps spirituel. Il se trouve en chemin, entre le « corps psychique » et le « corps spirituel »: si l'homme a un corps psychique, soumis à la mort, à la maladie et à la souffrance, son corps a une vocation spirituelle, dans un devenir pneumatique.

Cela n'est pas sans conséquences pour le chrétien: un mépris du corps conduit nécessairement à un mépris de sa vocation spirituelle. Le corps se trouve en effet pris dans un dynamisme spirituel. Il est orienté vers l'avenir, vers la résurrection. Il est en devenir: le « vieil homme » est appelé à une seconde naissance, à une transformation par l'action de l'Esprit Saint pour devenir un homme nouveau. La tradition chrétienne l'a très bien saisi, en inscrivant la création dans une perspective dynamique et diachronique¹⁸¹. Suivant cette

¹⁸¹ On doit dire avec Xavier Lacroix que cette manière dynamique et diachronique de penser la création est présente aussi dans la tradition juive et médiévale dans la perspective d'une « création continuée ».

lignée de pensée, Grégoire de Nazianze parle d'une première naissance qu'est la venue au monde, d'une seconde naissance qu'est le baptême et d'une troisième naissance qui sera la résurrection; ou encore d'une naissance à la tendresse, à l'amour, à la paternité ou à la joie. Cette manière de penser la relation entre création et salut d'une manière diachronique et dynamique, a été exploitée aussi par J. Moltmann qui oppose à la dualité: nature – grâce, la trilogie: nature – grâce – gloire. Dans l'anthropologie théologique le thème de la création et du salut est éclairé par le concept «d'image et de ressemblance».

c. Être à l'image de Dieu

Le thème de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance¹⁸² a été beaucoup exploité. Nous allons nous servir de notre concept/paradigme de la frontière qui rapporté à l'être humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous situe entre la création de l'homme (Gn1,26–27) et la fin eschatologique.

L'Ancien Testament présente le thème de l'*imago Dei* en faisant référence à Gn1,26–27: « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, (...) Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; mâle et femelle il les créa. »

Dans le Nouveau Testament le thème de l'*imago Dei* est présent surtout chez Saint Paul:

Soit comme *Jésus Christ image de Dieu*

- « ... afin qu'ils ne perçoivent pas l'illumination de l'Evangile de la gloire du Christ, lui qui est l'image de Dieu » (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) (2Co4,4,)
- « Il est l'image du Dieu invisible » (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου) (Col1,15)

Soit comme *l'homme à l'image du Christ*

- « Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils (...) » τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Rm 8, 29)

¹⁸² Nous nous sommes appuyé dans la synthèse du rapport image/ressemblance sur l'article Grecque (Eglise), in *Dictionnaire de Spiritualité*, tome VI, Paris, Ed. Beauchesne, 1967, p. 813–822. Soulignons que l'interprétation de ce thème joue sur deux registres, selon qu'on lit Gn1,26 en hébreu (image selon la ressemblance) ou en grec (LXX) (coordination: image et ressemblance).

- « et vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur » (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν) (Col3,10)

Comment a été interprétée l'expression d'image de Dieu: εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (*imago Dei*)? Le concept de l'*imago Dei* est difficile à systématiser¹⁸³. Dans l'Ancien Testament, les interprétations du thème de l'*imago Dei* peuvent être synthétisées sous deux expressions: *analogia entis* et *analogia relationis*. Ces interprétations suivent généralement la ligne des Pères de l'Eglise.¹⁸⁴

Dans la perspective de l'*analogia entis* l'image de Dieu est présente dans l'homme, dans sa nature sous la forme des qualités, des capacités ou des facultés comme: la rationalité, le libre arbitre, la capacité de dominer, la capacité de transformer, la capacité de nommer (de parler), etc.

Dans la perspective de l'*analogia relationis* être créé à l'image de Dieu veut dire que la nature de l'homme a la capacité de « relationner », la capacité d'être en relation et de communiquer avec Dieu. L'image de Dieu dans l'homme, inscrite dès sa création (cf. Gn1,26), est justement cette capacité de communiquer avec Lui. Il y a des interprétations qui vont dans le sens d'une communication possible avec Dieu en raison de sa paternité.

Avec le passage de l'Ancien Testament vers le Nouveau Testament la problématique de *imago Dei* se déplace: « ce n'est plus l'homme qui est image de Dieu, mais le Christ (2Co4,4; Col1,15; Ph2,6). Certes en 2Co3,18, Rm8,29, Col3,10, Ep4,24, l'image se rapporte bien à l'homme. Mais d'une part il s'agit de l'homme en tant qu'image du Christ et non plus en tant qu'image de Dieu; d'autre part il ne s'agit pas de l'homme en soi mais de l'homme "en Christ". »¹⁸⁵ Le concept d'*imago Dei* est à comprendre d'abord à partir de la christologie. Les interprétations concernant l'homme créé à l'image et la ressemblance (εἰκὼν et ὁμοίωσιν – gr. ou *imago* et *similitudo* –lat.) vise la dignité de l'image de l'origine, qui continue exister en lui malgré le fait que cette image a été corrompue par le péché, et la ressemblance comprise dans une perspective sotériologique et eschatologique.

¹⁸³ Les différentes confessions religieuses ont interprété différemment cette expression. Voir ŞELARU, Sorin. « Imago Dei – fondement de l'anthropologie théologique » in *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, nr.5, July, 2009, p. 103–127. Nous n'allons pas aborder cette perspective interconfessionnelle.

¹⁸⁴ Il n'est pas question de faire une recension des pères de l'Eglise ici, mais offrir une courte présentation.

¹⁸⁵ COTTIN, Jérôme. *Le regard et la parole*. Genève, Labor et Fides, 1994, p. 144–145.

L'orientation christologique de l'anthropologie fait le lien entre le thème de l'homme créé à l'image de Dieu de celle du Christ comme image de Dieu : l'homme est créé à l'image de l'Image. En suivant Irénée de Lyon, X. Lacroix exploite ce thème qui lie Gn1,26–27 et 1Co 1,5 pour affirmer que le corps est intégré à la définition de l'image et de la ressemblance, de manière à exprimer l'investiture matérielle et spirituelle de l'homme sur l'ensemble de la création. L'homme est appelé à devenir tout entier (chair comprise) spirituel. Quant au terme d'image, que recouvre-t-il ? Nous sommes renvoyés ici à la distinction – que les Pères de l'Eglise ont très bien saisie – entre «être à l'image de Dieu» et «être l'image de Dieu», doublée par le rapport visible/invisible. Cela nous pose une autre question : que veut dire être à l'image de celui dont on n'a pas d'image ? Le recours à l'archétype de l'image, au Verbe incarné est inévitable. Pour les Pères de l'Eglise, seul le Fils est l'image de Dieu invisible. L'homme est créé sur le modèle de l'Homme-Dieu, il est à l'image du Verbe incarné, et c'est par la médiation du Verbe incarné qu'il est à l'image de Dieu. Ainsi, dit X. Lacroix, «avec l'Image devenue visible, voici que la ressemblance peut être le lieu d'une reconnaissance.»¹⁸⁶

Mais si «être à l'image de Dieu» signifie «être à l'image du Verbe», comment comprendre le pluriel *notre* de Gn1,26 ? Les interprétations vont dans un double sens :

- i. Un sens soutenu par les interprétations théologiques qui mettent en évidence la dimension interpersonnelle de Dieu.
- ii. Un sens spécifique à la tradition patristique qui associe le pluriel divin à l'affirmation trinitaire. Cette interrogation nous questionne sur la signification trinitaire de l'image. L'homme ressemble-t-il au Père, par le Fils, dans l'Esprit ? Faut-il entendre que l'Esprit nous configure au Christ et que le Christ nous mène au Père ? Quelle est en nous l'empreinte de l'Esprit et quelle est celle du Père ?

Avec Lévinas, Xavier Lacroix reconnaît dans le fait d'être à l'image de Dieu invisible, non pas un modèle dont le visage serait l'image, mais le fait de se trouver dans sa trace. Avec l'image devenue visible, nous l'avons vu plus haut, être à l'image du Fils c'est se reconnaître en lui. Avec l'activité de l'Esprit c'est la ressemblance qui est mise en évidence. Mais qu'est-ce que la ressemblance

¹⁸⁶ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 223.

«ajoute» à l'image ? Quelle réalité atteint-elle en l'homme ? «...la ressemblance, fruit de l'Esprit, est réalisation plénière de la vocation de l'homme.»¹⁸⁷

Je crois ne pas trahir la pensée de X. Lacroix en disant que la ressemblance est à l'image ce que l'agir est à l'être. La ressemblance correspond à l'agir, elle est activité, dynamique et énergie. C'est par elle que l'homme participe à son salut. Pour Irénée, par cette dissociation entre l'image et la ressemblance, la condition créée de l'homme exclut le fait que la perfection puisse être au début. L'histoire est une dimension essentielle dans le processus de sanctification. L'homme, à la fois fragile et consistant, est fait dans sa chair même pour la gloire de la Résurrection (œuvre de l'Esprit). Non seulement Irénée reprend la notion de «corps spirituel» de Paul, pour insister sur la dimension eschatologique de la chair: «*Quoi de plus ignominieux qu'une chair morte ? En revanche, quoi de plus glorieux que cette même chair une fois ressuscitée et ayant reçu l'incorruptibilité en partage: "Semée dans la faiblesse elle ressuscitera dans la puissance". La faiblesse dont il s'agit est celle de la chair, qui, étant terre, s'en va à la terre; mais la puissance est celle de Dieu, qui la ressuscité d'entre les morts.*»¹⁸⁸

La relation entre les personnes divines trouve une correspondance dans la relation entre les humains, selon deux modèles: la dualité des sexes et l'unité du caractère humain. Il s'agit donc de voir dans la création de l'homme à l'image de Dieu, l'ouverture à la relation.

VII.2. Du corps psychique au corps spirituel

En articulant la création et le salut, X. Lacroix situe l'homme sur un chemin d'accomplissement. Aux prises avec la création, dans sa manière de vivre le présent, l'homme se voit orienté par sa destinée ultime qu'est la résurrection des corps, entendue comme dépassement spirituel. Ainsi, X. Lacroix réfléchit sur les réalités du corps et de l'esprit et à leur rapport. Du lieu de l'homme, l'auteur va s'interroger sur cet accomplissement à travers la référence christologique et les réalités de l'Esprit. Si l'articulation christologique et pneumatologique nous semble heureuse, la manière dont il intègre cette manière d'être dans les structures de l'existence laisse à désirer et nous devons dire pourquoi.

¹⁸⁷ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 223.

¹⁸⁸ Irénée, *Contre les hérésies*, V,7,2 cité par LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 231.

a. *Chair du Christ et chair de l'homme*

«*La Révélation chrétienne s'adresse au corps, autant du point de vue existentiel que du point de vue ontologique.*»¹⁸⁹, nous dit X. Lacroix. Il a fait un travail biblique, en recensant les emplois du terme corps dans la Bible, mais il a fait aussi un travail théologique, pour montrer qu'entre la vie divine purement spirituelle et la vie humaine dans la chair il y a un lien et qu'il faut éviter la confusion et l'opposition entre les termes. Le corps, au sens chrétien du terme, rompt avec les forces sacrées pour se situer sur un chemin de sainteté. Ce chemin de sainteté reconnaît au corps sa vocation spirituelle: entre la création première (la création adamique) et la création seconde (la Parousie), l'homme se trouve sur un chemin d'accomplissement (sous la mouvance de l'Esprit Saint). L'homme tout entier, chair incluse, est appelé à devenir spirituel. La référence à cette affirmation de foi trouve ses racines dans la résurrection du Christ (référence à l'image et la ressemblance).

C'est ici que nous allons interroger l'auteur sur la manière de faire référence à la Révélation. Evidemment, l'auteur considère la personne du Christ comme révélatrice de Dieu et de l'homme, mais il me semble qu'elle est moins considérée par X. Lacroix comme fondatrice de cette révélation. D'ailleurs à travers le parcours de l'auteur, nous le saisissons bien. L'Incarnation est un lieu de reconnaissance: «*avec l'Image devenue visible, voici que la ressemblance peut être le lieu de reconnaissance*»¹⁹⁰. Ce qui est mis en évidence par la Révélation c'est le dessein rédempteur de Dieu. Mais une telle lecture peut être faite seulement à partir du lieu central de la Révélation de Dieu: la Croix. En insistant sur la résurrection de Jésus Christ, et par là sur la vocation spirituelle du corps, l'auteur met en retrait l'aspect de la mort de Celui-ci et par là, la confrontation de l'homme avec sa finitude. Situer la Croix comme le lieu privilégié de la Révélation de Dieu, ou Dieu se fait homme, c'est regarder la Croix du Christ non seulement comme lieu de révélation du pardon de Dieu et de son dessein rédempteur, mais comme événement intérieur à Dieu.¹⁹¹ Nous rejoignons ici la démarche de X. Lacroix pour lequel, la révélation du Fils est révélation du Père (le rapport visible/invisible) et de l'homme dans sa vocation spirituelle.

¹⁸⁹ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 212.

¹⁹⁰ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 232.

¹⁹¹ L'événement de la mort comme événement intérieur à Dieu est mis en évidence par MOLTMAN, Jürgen: «*le Fils souffre de mourir, la Père souffre de la mort du Fils*» in *Le Dieu crucifié*. Paris, Cerf, 1994, p. 281.

Plus encore, nous la prolongeons en disant que par l'événement de la Croix (généralement, l'Incarnation), Jésus Christ partage la finitude de l'homme, préfiguré d'ailleurs dans l'acte de la création «à son image» (Gn1,27). Cela nous permet de dire avec l'apôtre Paul que nous sommes «en Christ» (Ep1,3) non seulement au sens de: «*après avoir été l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste*» (1Co15, 49), mais «*avant la fondation du monde*» (Ep1,4). Cela veut dire que par son incarnation, le Christ nous apprend à lire notre propre finitude, dans sa propre finitude annoncée (voire amorcée) de sa mort. Des réalités qui s'appellent réciproquement et renvoient les unes aux autres. À travers les textes pauliniens X. Lacroix articule création et salut. C'est ainsi qu'il parle du vieil homme ou de l'homme nouveau, de l'homme terrestre ou de l'homme céleste (1Co15, 49). S'il souligne la figure médiatrice et structurante du Christ, qui nous dévoile notre origine et notre destin, il me semble que le moment de la Croix même s'il est rappelé, n'est pas assez souligné. En effet, la vérité de notre accomplissement et de notre salut, passe par le déchirement de la chair. C'est seulement après le déchirement de la chair par la lance, qu'une voie nouvelle et vivante commence. La déchirure faite par la lance dans la chair de Jésus et les stigmates de sa main restent et elles le rendent reconnaissable après sa résurrection. Comme le remarque très bien X. Lacroix, en faisant appel à la communion eucharistique, la «*communion [avec le Christ] prend une forme concrète, corporelle, physique: elle passe par le pain et le vin.*»¹⁹² Mais si à travers l'eucharistie, comme remarque l'auteur, «*je reçois dans mon corps la semence de sa gloire*»¹⁹³, nous avons voulu signifier qu'avant cela, le pain (le corps) est brisé, cassé, rompu et le vin (de l'alliance) est répandu, versé.

Quelles sont les conséquences d'une telle lecture? Il ne s'agit pas seulement de souligner que l'inscription en la chair de Dieu entend participer sur le mystère d'une rédemption interne, en ouvrant la chair de l'homme à un procès et un accomplissement. La Croix de Jésus Christ nous fait méditer sur la dramatique de l'existence humaine: sur ces expériences difficiles, qui nous font sentir le poids de la mort et le poids de la chair. C'est une confrontation avec l'expérience du non-sens, sur l'expérience de la souffrance. Dans le cadre de l'union charnelle, la Croix nous offre une méditation sur l'expérience qui s'impose à des hommes et des femmes: souffrances suite à des échecs, à des erreurs; souffrances physiques, psychiques ou spirituelles; chagrins d'amour, remords, etc. C'est seulement à partir de ces expériences difficiles qu'on peut

¹⁹² LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 236.

¹⁹³ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 236.

faire l'expérience du salut. Il ne s'agit pas seulement de prendre conscience, comme le fait l'auteur, du salut. Plus encore, il faut le recevoir, l'intégrer. On peut interroger X. Lacroix de quoi sommes-nous sauvés ? Comment faisons-nous l'expérience du salut ? C'est cette expérience du salut qui est le matériau de la Révélation.¹⁹⁴ C'est seulement dans cette expérience de salut, de libération de l'homme, éprouvée comme telle, que le chrétien porté par sa foi, l'interprète comme révélatrice du Dieu sauveur. C'est seulement de ce lieu de salut que les chrétiens voient la face de Dieu. Cela est d'autant plus important que cette expérience de salut est un lieu commun des croyants et des incroyants, même si pour ces derniers cette expérience n'est pas le lieu de Révélation de Dieu. L'important c'est que les deux se rejoignent sur le terrain commun de l'expérience humaine, où Dieu dit quelque chose de l'homme.

b. La Dynamique de l'Esprit face aux résistances du réel

Dans l'articulation entre les pôles christologique et pneumatologique, nous avons commencé par nous situer dans le pôle christologique. Ainsi, nous avons vu que le christianisme prend en compte les réalités du corps avec sa spécificité, en particulier à partir de l'Incarnation. Mais le christianisme témoigne aussi d'une subversion des réalités du corps via l'Esprit. Cela est soutenu par la reconnaissance dans l'Esprit dans l'Incarnation : l'Incarnation est portée par l'Esprit. Au niveau de la vie croyante, la réalité de l'Esprit déploie la chair du monde et des hommes, pour l'inscrire dans un ordre symbolique, pour la subvertir et la porter en avant vers une promesse. Cela suppose de considérer le donné du réel comme donné d'avance, avec sa consistance propre, avec des forces de résistance, se trouve inscrit dans un procès d'accomplissement par la subversion de l'Esprit. Ce disant nous entendons nous situer cette fois-ci du côté du pôle pneumatologique, comme Xavier Lacroix, mais en insistant davantage sur les forces du réel, en particulier les forces inconscientes.

L'idée d'une subversion de l'Esprit dans le désir inscrit au cœur de l'homme – qui est le lieu d'unité entre « *sensibilité et pensée, désir et vouloir, charnel et spirituel* », le lieu d'unité « *du divin et de l'humain* »¹⁹⁵ – est une idée que nous apprécions fortement chez X. Lacroix, en raison de sa portée symbolique (qui relie). Mais si l'auteur insiste sur la subversion du désir par l'Esprit dans l'avènement de la personne, il met très peu en évidence (même s'il prend en

¹⁹⁴ Nous faisons la différence entre l'histoire du Salut et l'histoire de la Révélation.

¹⁹⁵ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, 271.

compte) l'influence des forces inconscientes dans cet avènement. Nous voulons interroger la pensée de X. Lacroix en faisant appel à l'interprétation du récit de la guérison du paralytique (Lc5,17–26) faite par Lytta Basset.¹⁹⁶ Cette interprétation, comme celle de X. Lacroix, considère que dans le psychisme (le désir), le physique (le corps) et le spirituel (l'esprit) se rejoignent. Mais si X. Lacroix souligne la vocation spirituelle du désir, avec L. Basset, nous voulons signifier le côté crucifiant de ce même désir. Ce faisant nous nous situons dans la continuité de la perspective de la Croix, dans le tragique de l'existence.

En donnant l'exemple des grossesses nerveuses et des paralysies provoquées par une intense culpabilité, L. Basset voulait souligner d'une part, que le psychisme peut déterminer le physique. D'autre part elle voulait souligner que le psychisme peut faire écran à une démarche spirituelle: «*qu'est-ce que l'amour de Dieu quand on ne s'aime soi-même ? Quelles prières, exhortations, prédications ont-elles prise sur un psychisme profondément désorganisé ?*»¹⁹⁷ Certes, c'est la dynamique de la promesse, du Royaume qui oriente le paralytique vers un avenir (à-venir). Mais pour cela, il faut qu'il prenne conscience de sa paralysie, pour descendre au fond de lui-même, «à travers les tuiles» (Lc5,17–26), à travers ce qui fait résistance en lui-même. Cette perspective biblique trouve un grand écho au niveau de la théologie morale, par l'apport de Xavier Thévenot en ce qui concerne le rôle du psychique dans l'individuation¹⁹⁸ ou encore dans la relation entre la défaillance et le péché.¹⁹⁹

¹⁹⁶ BASSET, Lytta. «La culpabilité paralysie du cœur. Réinterprétation du récit de la guérison du paralyté (Lc5,17–26)», in *Etudes Théologiques et Religieuses*, nr.71, 3, 1996, p. 331–345.

¹⁹⁷ LACROIX, Xavier. *Le corps de chair...*, p. 333.

¹⁹⁸ THEVENOT, Xavier. *Repères éthiques...*, p. 44–58.

¹⁹⁹ THEVENOT, Xavier. *Les péchés...*, p. 51–78.

CONCLUSION

Le progrès scientifique et des biotechnologies permettent à l'homme de réparer, de modifier ou de fabriquer l'image de son corps. Nous avons situé l'image du corps entre la fabrication par les mains de l'homme et les regards différents qu'il porte sur elle, en posant la question des frontières de l'humain. La réflexion menée a porté sur les risques d'un enfermement du corps (et de l'homme) dans une image au contact des structures idéologiques qui la sous-tendent. Pour sortir de cet enfermement nous avons fait l'hypothèse de l'homme non pas comme image qu'il construit lui-même, mais comme image qu'il reçoit d'un autre (Autre). Mais l'image du corps est à la frontière des regards bien différents: biologique, psychanalytique ou théologique dont il faut rendre compte. Le concept de l'homme créé à l'image de Dieu proposé par la théologie va de pair avec une anthropologie en dialogue qui rende compte de différentes représentations de l'image du corps et comme interrogation critique.

1. *La démarche méthodologique s'est appuyée sur le concept/paradigme de frontière.* L'homme a été considéré en tant que frontière: entre l'objet et le sujet, entre Dieu et le monde, entre les langages scientifique et théologique, entre l'origine et la fin. En anthropologie théologique situer l'homme entre l'origine et la fin correspond à trois phases d'un unique processus: la création (du monde et l'homme à *l'image et à la ressemblance de Dieu*), l'histoire du salut (à travers l'incarnation, la mort et la résurrection de Jésus Christ image de Dieu) et l'eschatologie (la recréation, la divinisation). Jésus Christ a ici un statut de « médiateur » entre la réalité matérielle et celle spirituelle.

Une lecture phénoménologique nous a permis de se rapporter à l'image en dehors des valeurs qui lui sont attachées (culturelles, idéologiques, dogmatiques, etc.). Cette lecture a situé l'image entre l'objet et le sujet, en évaluant les risques de la réduction de l'image à l'un ou l'autre. Le rapport de l'image à la vérité, à travers Balthasar, a abouti non seulement à une approche phénoménologique, mais aussi à une approche kénotique à travers le concept de *figure* qui se déploie dans les phénomènes sensibles et dans la révélation de Dieu.

Mais une telle lecture *phénoménologique* reste tributaire des langages qu'elle utilise dont il faut faire l'épreuve.

La perspective analytique a permis de situer la frontière au niveau des langages, pour différencier le monde des faits et le monde des valeurs (sens wittgensteinien), les sciences (au sens exact) et la théologie. Une clarification des langages en science et en théologie permet une clarification des propres domaines de recherche. La frontière fonde l'espace et le temps d'une identité en rapport avec une altérité²⁰⁰, en permettant à la théologie et à la science de découvrir leur propre identité. Toute confusion des langages entre la science et la théologie risque la perte de leur identité et le mélange des domaines de recherche. C'est le risque du retour au même, à l'indifférenciation.²⁰¹ Dans cette perspective, ce qui caractérise la frontière est la séparation, la division.

Si l'idée de différence est essentielle quand on parle de la science et de la théologie elle est limitée, car elle ne tient pas compte de l'immense étendue entre les parties, de cet entre-deux qui les séparent. Mais peut-on aborder autrement la frontière? Nous avons élargi le concept de frontière pour le penser comme un lieu de rencontre, pour pouvoir cheminer ensemble. L'explication/l'explicitation permet ce chemin.

L'option d'une anthropologie théologique en dialogue montre que les problèmes urgents naissent à la frontière, sur les domaines mal partagés. « *Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts.* »²⁰² Situé entre l'origine et la fin, l'homme en tant que frontière se présente comme une traversée, un chemin, un passage. Situer l'humain en tant que frontière, c'est le situer entre l'origine et la fin et interroger l'image du corps en termes de naissance, mort et résurrection. Mais de quelle origine de l'image du corps parle-t-on? Biologique, psychique, spirituelle? L'anthropologie doit faire place au dialogue...

2. Le rapport à l'origine, pensé en termes de naissance du corps, a fait appel au débat entre l'évolution et la création. Si la séparation permet de faire la différence entre l'homme et la femme, entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'animal, entre l'homme et le Créateur, ils ne sont pas étrangers les uns aux autres. Il y a toujours une menace qui lie l'anthropologique et le cosmique: comme l'univers est menacé par le retour au chaos, l'homme sent que

²⁰⁰ CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix...*, p. 7.

²⁰¹ SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991, p. 11

²⁰² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus...*, P 6.52.

son existence est menacée. Il y a toujours une menace de réduire la sexualité à l'animalité, de réduire les relations sexuelles à l'accouplement animal, vécu sans amour. Le fait de tracer une frontière entre l'homme et l'animal, c'est aussi guetter les zones de similitude entre l'humanité et l'animalité. Il y a toujours le danger de se prendre pour son Créateur: d'abord, par le fait de nier son humanité, ses limites (puisque l'homme veut devenir semblable à Dieu); ensuite, par le désir de refaire le monde autrement, coupé de la vision de Dieu sur le monde (c'est ainsi qu'Adam et Ève vont se découvrir nus et cette nudité devient honteuse). Désormais, face à leur nudité, ils sont incapables d'aller dans la profondeur des choses. La «clairvoyance» promise par le serpent devient cécité.

L'homme naît à la parole par l'intermédiaire de l'image, car il est amené par Dieu à «voir» comment nommer les bêtes et les oiseaux (Gn2, 19a). Et il «*désigna par leur nom tout bétail tout oiseau du ciel et toute bête des champs.*» (Gn2, 20) L'homme inscrit le nom dans l'image, car le nom c'est la voix de Dieu dans l'image. C'est encore lui qui nomme pour faire apparaître le monde dans la lumière. L'homme apparaît en faisant apparaître et ce faisant il devient co-créateur. Entre parole et image il a un lien, car l'image n'existe que pour les sujets doués de parole. C'est la parole qui va prendre en charge tout ce monde *imaginal* que nous avons décrit dans la perspective psychanalytique.

3. Questionner l'origine de l'homme c'est aussi questionner l'origine de l'image de point de vue de l'inconscient. Car les hommes et les images naissent ensemble. C'est justement ce qu'atteste la psychanalyse. Nous avons tracé avec Jacques Lacan et Françoise Dolto cette auto-désignation constitutive à travers le «stade du miroir» qui permet au sujet de naître à la parole et au désir à travers cette distance entre le corps et l'image.

Dans le rapport entre le corps et l'image, le désir peut prendre des orientations existentielles différentes : nous avons parlé en psychanalyse de l'aliénation (par rapport à soi et par rapport à l'autre), mais dans un langage existentiel et moral cela se traduit par égoïsme, violence ou régression; en théologie, le désir peut prendre la direction de ce qu'on appelle «péché», qui nous renvoie dans la sphère du spirituel. Dans cette dernière perspective, il s'agit pour l'homme de répondre à l'appel que Dieu lui adresse, c'est-à-dire de répondre à sa vocation d'être à l'image de Dieu.

4. La pensée chrétienne inscrit l'homme dans un devenir: du corps psychique vers le corps spirituel. L'homme créé à l'image de Dieu est appelé à

communiquer avec le modèle divin, qui est Jésus Christ son image incarnée. L'incarnation donne visibilité à la chair. Or le destin de l'image est lié à celui du corps: pour ressusciter doit faire sa traversée passionnelle. La mort du corps annonce la mort de l'image, la passion de sa visibilité. L'orientation de l'anthropologie est christologique. La résurrection du corps annonce la transfiguration de l'image, dans une visibilité spirituelle. Elle devient la trace du corps disparu qui va se retrouver sur le linge qu'on trouve dans le tombeau de Jésus ou dans le pain et le vin de l'eucharistie. C'est grâce à la Résurrection que la chair redevient lumière et que le visible séparé du corps retrouve l'unité d'un regard dans la contemplation d'une forme, l'icône²⁰³. Cela n'est possible que par la transfiguration du regard et par la parole. C'est à la parole qu'est confiée la tâche d'énoncer la dimension de crise d'un corps trop visible. C'est à la parole que revient de dessiller les yeux, qui pourraient oublier qu'ils ne peuvent que croire ce qu'ils voient sans jamais y adhérer au corps.

La perspective d'une anthropologie en dialogue doit être comprise comme un appel adressé à la liberté et à la responsabilité de l'homme pour s'humaniser. Pour l'anthropologie théologique c'est répondre à la vocation d'être à l'image de Dieu, appel reconnu dans la réponse de l'homme à s'humaniser. Entre l'anthropologie théologique et l'anthropologie philosophique, la Révélation vient faire la différence. Et cela non pas dans le sens d'ajouter quelque chose de nouveau à l'anthropologie comme science. Elle ne relève pas du savoir, mais d'un appel, une orientation vers l'amour gratuit et la liberté.

²⁰³ Icône ne désigne pas ici un objet. L'icône est un verbe au participe présent, qui désigne la similitude d'une présence avec une absence.

BIBLIOGRAPHIE

- *** *Dictionnaire de Spiritualité*, tome VI, Paris, Ed. Beauchesne, 1967.
- *** Le Concile Vatican II, disponible sur
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm
« *Augmentation des performances humaines avec les nouvelles technologies: Quelles implications pour la défense et la sécurité?* » dossier sur
http://www.defense.gouv.fr/content/download/153113/1551528/file/Travaux_de_l_Irsem_no2.pdf
- ARNOULD, Jacques. *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science ?* Paris, Albin Micher (coll. Espaces libres), 2009.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Le regard et la voix*. Vol. I, Paris, Ed. Economica, 1995.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *La théologie. 1. La vérité du monde*. Namur, Ed. Culture et Vérité, 1985.
- BASSET, Lytta. « La culpabilité paralysie du cœur. Réinterprétation du récit de la guérison du paralysé (Lc5,17–26) », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, nr.71, 3, 1996.
- BAUCHARD, Florence. « L'humain en pièces détachées, bon pied bon œil » in *Enjeux. Les échos*. N° 226, Juillet-Août, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean. *De la séduction*. Paris, Galilée, 1980.
- BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, 1976.
- BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 2001.
- BENOÎT XVI, *Spe Salvi*, 2007.
- BENOÎT XVI. « Homélie de la veillée pascale du 15 avril 2006 » in *La documentation Catholique*, nr.2358, Montrouge, 2006.
- BRUAIRE, Claude. *Philosophie du corps*. Paris, Seuil, 1968.
- BRUCHON-SCHWEITZER, Marilou; MAISONNEUVE, Jean. *Modèles du corps et psychologie esthétique*. Paris, PUF/coll. Psychologie d'aujourd'hui, 1981.
- CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003.
- CODOBAN, Aurel. *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*. Iași, Polirom, 1998.
- COTTIN, Jérôme. « L'«*imago Dei*» : une réponse à l'enfermement de l'image » in *Nouvelle Revue de Théologie*, 120/3, 1998.
- COTTIN, Jérôme. *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*. Genève, Labor et Fides, 1994.
- DOLTO, Françoise. *L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil/Essai, 1984.
- EVELY, Louis. *Amour et mariage*. Bruxelles, 1966
- FACCHINI, Fiorenzo. « Evolution et création, faut-il choisir ? » in *Résurrection*, nr. 135–136, 2010.

- FERRY, Luc. *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris, Grasset, 2002.
- FONTAINE, Philippe. « Des frontières comme ligne de front: une question d'intérieur et d'extérieur. Éléments de sociotopologie » in *Cités*, n° 31, 2007/3.
- FOURURE, Sophie. « A la frontière-contact du réel » in *Revue Gestalt*, nr.31, 2006.
- FOYER, Dominique. « L'être humain en tant que frontière » in *Repenser l'Humain. La fin des Evidences* (Éd. Jean-Luc Blaquart et Jean-Baptiste Lecuit), Paris, L'Harmattan, 2010.
- GABELLIERI, Emmanuel. « Ontologie de l'image et phénoménologie de la vérité » in *Théophilyon*, I, 1, 1996.
- GALIMBERTI, Umberto. *Les raisons du corps*. Paris, Grasset/Mollat, 1998.
- GOULD, Stephen Jay. *Et Dieu dit: « Que Darwin soit ! »*. Paris, Seuil, 2000.
- HAMMAN, Adalbert-Gautier. *L'homme icône de Dieu. La Genèse relue par l'Eglise des Pères*. Collection Les pères dans la foi. N°70-71, Paris, Migne, 1998.
- HELLER, Karin. *Et couple il les créa*. Coll. Lire la Bible, Paris, Cerf, 1997.
- HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, PUF, 1965.
- HOUZIAUX, Alain. « Le royaume de Dieu, d'Épiménide et de Gödel » in *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n°33-34, 1992.
- JEAN-PAUL II. „*Incontro di Giovanni Paolo II con gli scienziati e gli studenti*”, disponible sur: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801115_scienzaziati-studenti-colonia_it.html
- JEAN-PAUL II. « Message du Saint-Père Jean-Paul II aux membres de l'assemblée plénière de l'académie pontificale des sciences », disponible sur http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione_fr.html
- JUVIN, Hervé. *L'avènement du corps*. Paris, Gallimard, 2005.
- KANIZSA, Gaetano. *La grammaire du voir. Essai sur la perception*. Bonchamp-Lès-Laval, Diderot Editeur, 1998.
- LACAN, Jacques. *Ecrits I*. Paris, Ed. Seuil/Essai, 1996.
- LACROIX, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris, Cerf, 1992.
- LAMBERT, Dominique. *Sciences et théologie: les figures d'un dialogue*, Namur, Presse Universitaire de Namur /Bruxelles, Ed. Lessius, 1999.
- LIPOVETSKI, Gilles. *L'Ere du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La troisième femme. Permanence et révolution du féminin*. Paris, Gallimard, 1997.
- LYS, Daniel. *La chair dans l'Ancien Testament*. Paris, Ed. Universitaires, 1967.
- MILLET-BARTOLI, Françoise. *La beauté sur mesure. Psychologie et chirurgie esthétique*. Paris, Odile Jacob, 2008.
- MOLTMAN, Jürgen. *Le Dieu crucifié*. Paris, Cerf, 1994.
- MONDZAIN, Marie-José. *Le commerce des regards*. Paris, Seuil, 2002.
- MÜLLER, Denis. *Les lieux de l'action*. Genève, Ed. Labor et Fides, 1992.

- NAVARRI, Pascale. *Trendy, sexy et inconscient. Regard d'une psychanalyste sur la mode*. Paris, PUF, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Éd. Ligaran, 2014.
- NOVICOW, Jacques. *La critique du darwinisme social*, Alcan, Paris, 1910.
- OVIDE. *Les Métamorphoses*. Paris, Ed. Gay & Guestard, 1806. (Traduit par G.T. Villenave) disponible sur <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/META/03.htm>
- PICHOT, André. *La société pure: de Darwin à Hitler*, Flammarion, Paris, 2000.
- PIE XII. *Humani generis*, disponible sur http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_fr.html
- PLATON. *Le Banquet*. Paris, Classiques Garnier, 1922. Traduit par Emile CHAMBRY.
- PURY, Albert (de). « L'animalité de l'homme et humanité de l'animal dans la pensée israélite. Comment l'homme se définit-il par rapport à l'animal? » in *Les cahiers du Centre d'Etudes du Proche Orient Ancien*, nr.2, Leuven, 1985.
- RAMNOUX, Claude. « Mythe – Mythos et logos » in *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD.
- RATZINGER Joseph. *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, Milnchen-Freiburg, 1973.
- RICOEUR, Paul. « Mythe – l'interprétation philosophique », in *Encyclopaedia Universalis*, version 9, DVD.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris, Seuil, 1969.
- SĂPLĂCAN, Călin. « Ideea de "alianță" în simbolica miturilor », in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia*, XLVI, 1, 2002.
- SĂPLĂCAN, Călin. Teologia după Darwin: evoluție și creație in *Darwin, evoluția speciilor și gândirea evoluționistă* (ed. Mircea Flonta,; Laurențiu Staicu,; Virgil Iordache), Ed. Pelican, 2010.
- SĂPLĂCAN, Călin. « Conditions for a Possible Dialogue between Theology and Science from the Perspective of the Concept of Frontier » in *Dialogo*, 1, November, 2014.
- SĂPLĂCAN, Călin. « Corps et séduction » in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, LI2, 2007.
- SĂPLĂCAN, Călin. « La structuration inconsciente du sujet humain dans la perspective du corps et de l'image » in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, LI 3, 2006.
- SĂPLĂCAN, Călin. « Lecture sur la frontière entre corps et image » in *Exploring the Boundaries of Bodiliness Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, Viena, Vienna University Press, 2013.
- SĂPLĂCAN, Călin. « On the Frontier of Languages. The language of science / the language of theology » in *Logos Achitekton. Journal of Logic and Philosophy of Science*, 7/ 2013.
- SĂPLĂCAN, Călin. « Ideea de "alianță" în simbolica miturilor » in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia*, XLVI, 1, 2002.

- SCHILDER, P. *L'image du corps*, Paris, Gallimard/Tel, 1980.
- SEBOND, Raymond (de). *Théologie naturelle ou Livre des Créatures*, Paris, Gourbin-Sonnus, 1569.
- ŞELARU, Sorin. « Imago Dei - fondement de l'anthropologie théologique » in *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, nr.5, July, 2009.
- SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991.
- SIBONY, Daniel. *L'amour inconscient. Au-delà du principe du plaisir*. Paris, Grasset, 1983.
- SIMON, Michel. « Comment nous devenons un sujet humain. L'importance du symbolique dans l'œuvre de Jacques Lacan. », in *Masses ouvrières*, n° 409, Paris, Ed. Ouvrières, 1986.
- THEVENOT, Xavier. *Les péchés. Que peut-on dire ?*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1983.
- THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques pour un monde nouveau*. Mulhouse, Ed. Salvator, 1982.
- TURIOT, Cécile. « Une lecture du « veau d'or » » in *Sémiotique & Bible*, 43, sept.1986, Lyon, Cadi, 1986.
- VAN LIER, Henri. *L'animal signé*. Rhode-St.-Genese, Ed. De Visscher, 1980.
- WENIN, André. *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4*. Paris, Cerf, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Paris, Tel/Gallimard, 1993.

INDEX DES AUTEURS

- ARNOULD, Jacques, 46, 101
 ASSOUN, Paul-Laurent, 78, 101
 BALTHASAR, Hans Urs (von), 5,
 6, 17, 18, 19, 20, 97, 101
 BASSET, Lytta, 95, 101
 BAUCHARD, Florence, 11, 101
 BAUDRILLARD, Jean, 78, 79,
 101
 BENOIST, Jocelyn, 26, 27, 101
 BRUAIRE, Claude, 61, 62, 101
 BRUCHON-SCHWEITZER,
 Marilou, 10, 101
 CHEVALIER, Laurent, 5, 36, 60,
 98, 101
 CODOBAN, Aurel, 50, 101
 COTTIN, Jérôme, 14, 83, 89, 101
 DOLTO, Françoise, 7, 66, 71, 72,
 73, 74, 99, 101
 EVELY, Louis, 81, 101
 FACCHINI, Fiorenzo, 43, 101
 FERRY, Luc, 9, 102
 FONTAINE, Philippe, 32, 102
 FOURURE, Sophie, 53, 102
 FOYER, Dominique, 25, 26, 36,
 102
 GABELLIERI, Emmanuel, 20, 102
 GALIMBERTI, Umberto, 9, 54,
 102
 GOULD, Stephen Jay, 47, 102
 HAMMAN, Adalbert-Gautier, 83,
 102
 HELLER, Karin, 45, 102
 HENRY, Michel, 62, 102
 HOUZIAUX, Alain, 31, 32, 33,
 102
 JEAN-PAUL II, 43, 44, 102
 JUVIN, Hervé, 10, 102
 KANIZSA, Gaetano, 24, 102
 LACAN, Jacques, 7, 65, 66, 67,
 68, 69, 70, 71, 72, 75, 99, 102,
 104
 LACROIX, Xavier, 11, 54, 55, 56,
 57, 58, 60, 61, 80, 81, 82, 84,
 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94,
 95, 102
 LAMBERT, Dominique, 34, 102
 LIPOVETSKI, Gilles, 10, 102
 LYS, Daniel, 85, 102
 MAISONNEUVE, Jean, 10, 101
 MILLET-BARTOLI, Françoise,
 73, 77, 102
 MOLTMAN, Jürgen, 92, 102
 MONDZAIN, Marie-José, 102
 MÜLLER, Denis, 102
 NAVARRI, Pascale, 14, 103
 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm,
 39, 103
 NOVICOW, Jacques, 46, 47, 103
 OVIDE, 77, 78, 80, 103
 PICHOT, André, 46, 47, 103
 PIE XII, 41, 42, 44, 103
 PLATON, 6, 49, 50, 52, 54, 55,
 56, 57, 58, 103
 PURY, Albert (de), 41, 103

RAMNOUX, Claude, 49, 103
RATZINGER, Joseph, 44, 103
RICOEUR, Paul, 49, 50, 51, 52,
58, 103
SĂPLĂCAN, Călin, 9, 23, 27, 39,
49, 54, 65, 103
SCHILDER, P, 66, 104
SEBOND, Raymond (de), 40, 104
SIBONY, Daniel, 14, 34, 65, 79,
98, 104
SIMON, Michel, 70, 71, 75, 104
ȘELARU, Sorin, 89, 104
THEVENOT, Xavier, 84, 95, 104
TURIOT, Cécile, 15, 104
VAN LIER, Henri, 78, 104
WENIN, André, 56, 104
WITTGENSTEIN, Ludwig, 23,
28, 30, 34, 98, 104

INDEX TERMINOLOGIQUE

androgyné, 6, 49, 52, 54, 55, 57, 58
anthropologie, 6, 21, 36, 47, 83, 84, 88, 89, 90, 97, 98, 100, 104
apparence, 10, 18, 19, 77
apparition, 17, 18, 19, 21, 25, 32, 33, 39, 41, 49, 56, 77
castration, 72, 75
chair, 7, 11, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 102
corps, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 25, 26, 42, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103
corps psychique, 7, 63, 84, 87, 91, 99
corps spirituel, 7, 84, 87, 91, 99
corps vécu, 62, 63, 82
création, 5, 6, 7, 26, 32, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 56, 59, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 101
Dieu, 5, 12, 15, 20, 23, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 54, 56, 59, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 99, 101, 102
entre-deux, 5, 7, 17, 18, 20, 24, 70, 71, 72, 98
esprit, 5, 13, 14, 26, 46, 60, 63, 83, 85, 86, 91, 95
Esprit Saint, 7, 87, 92
éthique, 10, 11, 12, 24, 26, 36, 54, 55, 82, 102
frontière, 5, 6, 7, 9, 10, 14, 24, 25, 26, 32, 33, 34, 36, 41, 53, 59, 60, 62, 63, 66, 70, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 88, 97, 98, 99, 101, 102, 103
histoire, 5, 6, 7, 24, 31, 33, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 60, 73, 81, 91, 94, 97
icône, 83, 100, 102
image, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 36, 39, 53, 54, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104
image de Dieu, 5, 15, 54, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 97, 99, 100

image du corps, 5, 6, 7, 9, 14, 15, 20, 36, 39, 53, 54, 63, 66, 70, 73, 74, 97, 98, 104
 imaginaire, 15, 49, 53, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77
 inconscient, 5, 7, 14, 32, 58, 59, 65, 69, 70, 73, 76, 82, 94, 95, 99, 103, 104
 invisible, 19, 21, 80, 88, 90, 92
 langage, 6, 7, 23, 24, 26, 33, 34, 35, 36, 44, 45, 48, 60, 61, 62, 67, 69, 70, 76, 80, 99
 mythe, 6, 46, 49, 50, 51, 52, 54, 57, 58, 77, 78, 79
 réalité, 9, 10, 15, 18, 19, 20, 25, 27, 28, 31, 33, 53, 58, 63, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 77, 81, 82, 91, 94, 97
 réel, 15, 18, 31, 49, 53, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 94, 102
 révélation, 18, 20, 41, 44, 57, 92, 97
 salut, 6, 7, 15, 51, 52, 88, 91, 93, 94, 97
 symbolique, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 94, 101, 104
 visible, 21, 72, 90, 92, 100



Après une licence en physique à Cluj-Napoca (1988) et une maîtrise en théologie à l'Institut Catholique de Paris (1999), Călin Săplăcan soutient une thèse de doctorat en philosophie (2006) à l'Université „Babeş-Bolyai” de Cluj-Napoca. Il enseigne actuellement la théologie morale à la Faculté de Théologie Greco-Catholique de la même université.

Le progrès scientifique, accompagné de celui biotechnologique, donne à l'homme la possibilité de réparer, de transformer ou de perfectionner l'image de son corps au point de se demander : où commence et où finit l'humain ? Ce faisant, l'homme s'enferme dans l'image qu'il projette lui-même. L'enjeu d'une anthropologie théologique en dialogue est d'opposer à cet enfermement, l'homme comme image de Dieu, en convoquant l'urgence de cette question. Je situerai ce dialogue dans une perspective dynamique qui prend en compte une triple dimension : corporelle, psychique et spirituelle de l'homme.